BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

NEUNTER JAHRGANG

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

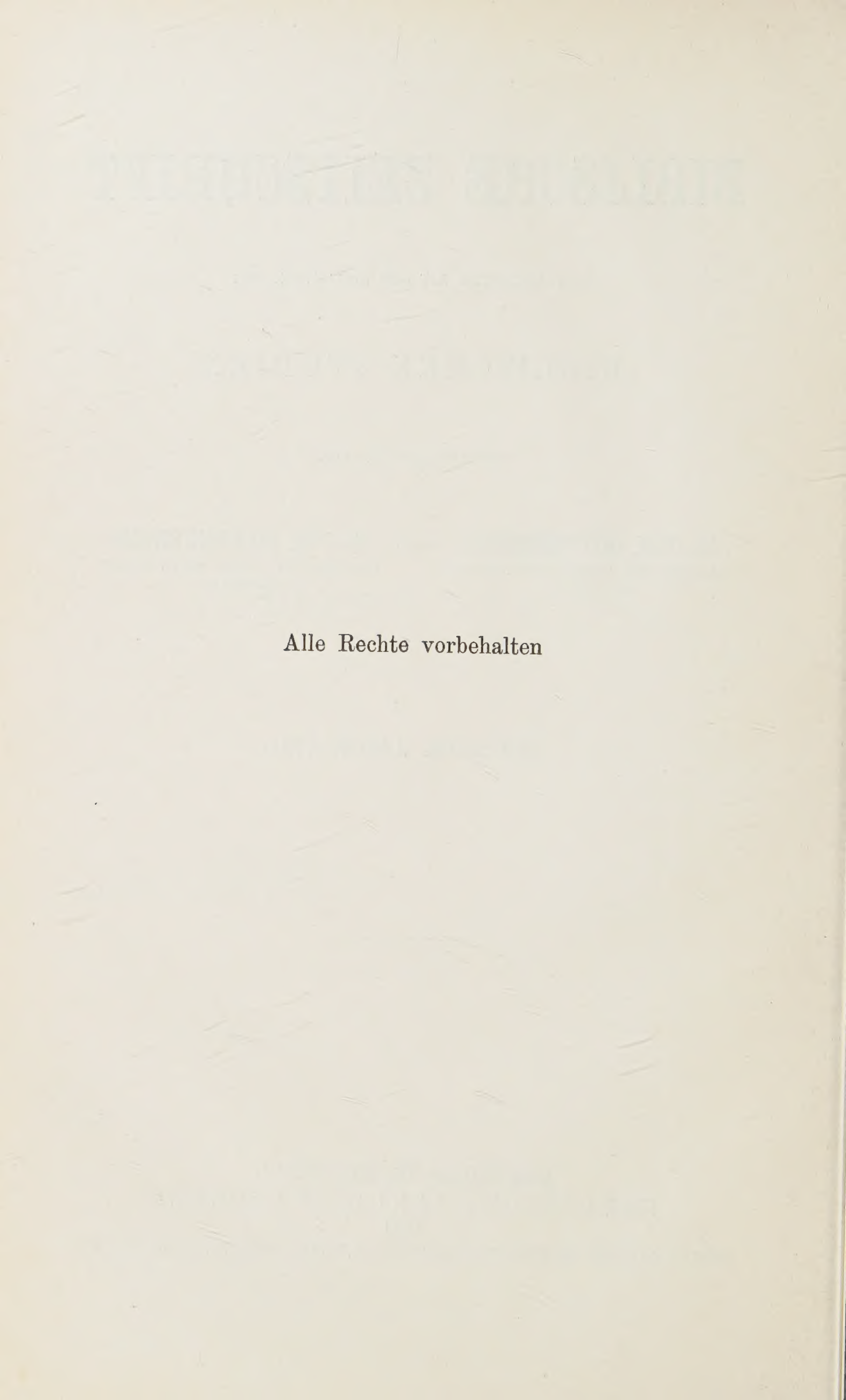
DR JOH. GÖTTSBERGER
PROFESSOR DER ALTTESTAMENTL. EXEGESE
IN MÜNCHEN

UND

DR JOS. SICKENBERGER
PROFESSOR DER NEUTESTAMENTL. EXEGESE
IN BRESLAU

NEUNTER JAHRGANG

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1911
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.



Inhalt des neunten Jahrgangs.

Abkürzungen.

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament (OT = Old Testament etc.); atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Ez	Mich
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Dn	Nah
Lv	Kg (Rg)	Job	Is	Os	Hab
Nm	Chr (Par)	Ps	Jer	Joel	Soph
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Lam, Thr)	Am	Agg
Jos	Neh	Prd (Eccle, Koh)		Abd	Zach
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Bar	Jon	Mal

Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich.

Mt	Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)
Mk (Mc)	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Lk (Lc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Jo (Io)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
APhchr = Annales de Philosophie chrétienne.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BST = The Bible Student and Teacher.
BW = The Biblical World.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZSF = Biblische Zeit- und Streitfragen.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
ČkD = Časopis katolického duchovenstva (Zeitschrift für die kathol. Geistlichkeit).
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJ = The Hibbert Journal.
IthQ = The Irish theological Quarterly.
Jas = Journal asiatique.
JbL = Journal of Biblical literature.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MNdPV = Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NRR = Nuova Rivista delle Riviste di Studi religiosi.
OB = Orientalische Bibliographie.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Raug = Revue augustinienne.
Rb = Revue biblique.
Rbén = Revue bénédictine.
RC = Reich Christi.
RClfr = Revue du Clergé français.
RÉj = Revue des Études juives.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
RSphth = Revue des Sciences philosophiques et théologiques.
Rsém = Revue sémitique.
RR = Rivista delle riviste.
Rstcr = Rivista storico-critica delle scienze teologiche.
RThPh = La Revue de Théologie et de Philosophie.
RThQr = Revue de Théologie et des questions religieuses.
Stst = Die Studierstube.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThG = Theologie und Glaube.
ThJb = Theologischer Jahresbericht.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThprMS = Theologisch-praktische Monats-Schrift.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
TthT = Teylers theologisch Tijdschrift.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebr. Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für kathol. Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris

Den neunten Jahrgang der Biblischen Zeitschrift

widmet

OTTO BARDENHEWER

Dr theol. et phil.
o. ö. Professor der Theologie an der Universität München
Apostolischem Protonotar und Geheimem Hofrat

zum 60. Geburtstag am 16. März 1911
als Zeichen der Dankbarkeit für alle Anregung
und Förderung

DIE REDAKTION

Hebräische Wortstudien.

Von Fr. Gees in Chicago, Ill.

1. כמס in Dt 32, 34.

An obiger Stelle wird das nur hier vorkommende Wort כָּמֻוס von Gesenius-Buhls Wörterbuch nach dem Aramäischen mit „verbergen" wiedergegeben; ein Sinn, der aber nach Lange, Deuteronomium 198, dem Zusammenhange nicht sehr gut entspricht. Driver in seinem Kommentar zu Dt will, da keine schickliche semitische Wurzel zu finden sei, in כָּנוּס bessern. Dillmann nennt es eine Variante davon, läſst jedoch auch arab. كَمَزَ und كَمَشَ als mögliche Verwandte zu. Nach den alten Übersetzungen bedeutet das dunkle Wort an dieser Stelle „zusammengebracht, aufgespeichert, zusammengelegt"; denn LXX gibt συνῆκται, Symm. ἀπόκειται, Syr. ܟܢܝܫ, Vulg. condita. Sind nun diese Bedeutungen aus einer semitischen Wurzel כמס ableitbar oder muſs der Text als fehlerhaft angesehen werden?

Wie gesagt, hat schon Dillmann auf arab. كمش aufmerksam gemacht, ohne daſs jedoch meines Wissens dieser Wink weiter auf seine Richtigkeit hin verfolgt worden wäre. Arab. ش ist der genaue Ersatz eines hebr. ס, wenn diesem ein שׂ zur Seite steht. Dieses שׂ erscheint nun in den älteren Formen des Ortsnamens מִכְמָשׂ (oder מִכְמָס), das schon Fürst, Wörterbuch zu 1 כמס in Dt 32, 34 stellt. Gegen die lautliche Gleichsetzung des arabischen und hebräischen Wortes wäre also nichts einzuwenden.

Arab. كَمَشَ bedeutet nun „kurz sein" und „klein oder kurz werden", d. h. einschrumpfen, sich zusammenziehen.

Diese Bedeutung findet sich in weiterer Entwicklung im assyr. kamašu, kamasu, „sich (ver)beugen, niederfallen“, und da nach Macdonald, AmJsemL XV 103, gerade bei Formen mit ס, שׁ ein Übergang dieser Laute in צ nichts Aufsergewöhnliches bietet, stelle ich auch assyr. kamaṣu III, „niederwerfen, -treten“ hierher. „Sich beugen, niederfallen“ konnte sich ohne Schwierigkeit aus dem ursprünglichen „sich zusammenziehen“ entfalten. Im Hebräischen hat sich aus der obigen Grundbedeutung מִכְמָשׁ zuerst abgezweigt, also = Verengung, Platz, wo sich etwas zusammenzieht, d. h. ein schmaler Pfad, Hohlweg oder Engpafs. Dafs diese Benennung die Stätte treffend genug kennzeichnet, lehrt ein Blick in Dalmans Schilderung ZdPV XXVII 161.

Aus dem Vorkommen von כמס „sich zusammenziehen, nahe zusammenkommen“ wird der Schlufs erlaubt sein, dafs auch in Dt 32, 34 der Sinn nicht gar zu weit abliegen kann. Das Bild an dieser Stelle ist hergenommen vom Aufbewahren der Urkunden, wie der parallele Ausdruck vom „Siegeln“ verrät, die wohl eng zusammengelegt wurden, um Raum zu sparen. So ist כָּמוּס eigentlich „zusammengeschrumpft, eng geworden“; da aber im Laufe der Zeit dies mit dem Manne, der die Arbeit tat, mehr und mehr in Beziehung gesetzt wurde, so erhielt das Zeitwort כמס eine kausative Bedeutung = eng zusammenlegen, einschrumpfen lassen, zusammenfalten[1]. Dies liegt nun an obiger Stelle vor: „Ist dies nicht bei mir zusammengelegt, versiegelt in meinen Schatzkammern?“ Ein Beweis für diese Bedeutung liegt in den Übersetzungen und auch in der Schlufsfolgerung, die das Aramäische daraus gezogen hat, indem es dem Worte den Sinn „verbergen“ beilegte. Alles in allem ist demnach כמשׁ, כמס eine echt hebräische Wurzel = „verengen, zusammenlegen“, deren Dasein die übrigen semitischen Sprachen genügend bezeugen.

[1] Wahrscheinlicher jedoch wird der Kern dieser Bedeutung schon in „kurz = eng = aneinander geschmiegt sein“ liegen; vgl. aram. כְּמָס „Einschliefsung, Maulkorb“, כּוּמְסָה „Garben, deren Halme unten zusammengebunden sind“.

2. כארי in Ps 22, 17.

כארי an dieser Stelle läſst sich gar nicht erklären; als Zeitform hergestellt, ist es gleichfalls auf keine semitische Wurzel zurückzuführen: denn ein כאר scheint nicht zu bestehen. Somit bleibt weiter nichts übrig, als einen Textfehler anzunehmen. Alle Verbesserungsvorschläge aber müssen von den Übersetzungen ausgehen, wenigstens den ältesten, da diese möglicherweise noch den wahren Text hatten. Diese haben fast einmütig „einbohren, ausgraben“ übersetzt, worauf Perowne, Book of Psalms 255, ausführlich eingeht; alle setzen ferner die 3. Prs. Pl. voraus, also כארו, das auch noch in einer hebräischen Handschrift enthalten ist. Gewöhnlich stellt man auf Grund dieser Übersetzung כַּאֲרוּ = כָּארוּ = כָּרוּ her nach Gesenius-Kautzsch § 72p, wo einige derartige Formen aufgeführt sind. Doch ist dagegen zu bemerken, daſs 1) das vereinzelte Auftreten eines unorganischen א in wohlbekannten Stämmen kaum berechtigt, den gleichen Vorgang hier zur Erklärung heranzuziehen, und daſs 2) gesetzt, diese Annahme sei unwiderleglich zu beweisen, die daraus sich ergebende Wurzel כור sonst nirgends im Hebräischen erscheint. Zwar werden in Brown-Briggs-Driver, Hebrew Lexicon, מְכֵרָה „eine Waffe“ und מְכוּרָה „Abstammung“ unter diese Wurzel gruppiert. Doch verdient die Ableitung von K. Vollers in ZA XIV 355 von assyr. karâru, „niederreiſsen“ (karru, „Griff“) den Vorzug gegenüber der Ableitung von כור in Delitzschs Prolegomena für מְכֵרָה. Man könnte noch hinzustellen arab. كَرْكَرَ, tigre kerkere, „zerkleinern, zerschlagen“, äth. makarker, „mahlend“ (vgl. Grimme, OrLz IV 45), aus einem einfacheren arab. كَرَّ „wiederholen, von neuem angreifen, vorgehen und sich zurückziehen“. Die Ableitung des Wortes מְכוּרָה „Ursprung“ als „Stätte der Ausgrabung“ von כור ist an sich schon mehr als zweifelhaft[1].

Wegen der auſserordentlichen Ähnlichkeit des כ und ב möchte ich die Vermutung aussprechen, daſs בַּאֲרוּ aller Wahr-

[1] Vgl. vielmehr aram. כּוּרָה, כּוּרֶת, כּוּרְתָא „Stamm“; hebr. כָּר „Mauerbrecher“ (zur Bildung s. König, Lehrgebäude II 75).

scheinlichkeit nach das vom Verfasser beabsichtigte Wort gewesen ist. Dies kommt nur im Piel vor und erweist sich schon dadurch als ein Denominativum von בְּאֵר „Brunnen". Die daraus zu folgernde Grundanschauung konnte demnach anfänglich nur sein: „eine Grube machen, aushöhlen"; weil aber das Haupthindernis, das beim Graben eines Brunnens zu überwinden war, der felsige Boden war, hat sich die Bedeutung verallgemeinert zu „eingraben, einritzen, einschreiben auf Steintafeln". Dafs dem בֵּאֵר dieser Sinn eigen ist, beweist die Stelle Hab 2, 2, wo וּבָאֵר עַל־הַלֻּחוֹת sich am ungezwungensten durch „grabe es auf Steintafeln" übersetzen läfst und so dem voraufgehenden כְּתֹב חָזוֹן parallel läuft; besonders empfiehlt sich diese Annahme auch noch deswegen, weil erst die Zukunft die unumstöfsliche Erfüllung der Botschaft sehen wird (V. 3). Was könnte übrigens: „Mache es klar auf Tafeln" anderes besagen als: „Grabe es darin ein"? — Auch in Dt 27, 8 macht die Bedeutung „eingraben" den Befehl voller: Du sollst diese Gebote auf Steintafeln schreiben, indem du sie sorgfältig eingräbst, anstatt der zwei unverbundenen Eigenschaftsworte „deutlich und gut". Der Einwand Dillmanns, dafs die Bedeutung hier nicht passe wegen der übertünchten Steine, die in Benutzung genommen werden sollen, trifft nicht ganz das Richtige. Die Tünche wurde gebraucht, um die Unebenheiten der Steine auszugleichen und eine glatte Fläche zum Einschreiben zu bekommen. Eine gleiche aus Kalk hergestellte Masse, die steinhart wird, findet sich nach einer Mitteilung des Herrn Missionars Harrington bei den Japanern in Gebrauch. Alles spricht dafür, einen ähnlichen Vorgang in Dt 27, 8 anzunehmen, so dafs das Eingraben der Buchstaben auf keine Schwierigkeit stöfst.

Aus diesem Gebrauche der Wurzel באר ist allmählich die Bedeutung „deutlich machen, erläutern, erklären" geflossen. Diese Entfaltung hat nichts Absonderliches an sich; sie findet sich in חפר graben: auskundschaften, erforschen; חפשׂ graben (Trg., syr.): nachspüren, ergründen. In Dt 1, 5 liegt die abgeleitete Bedeutung vor, die man durch die Wiedergabe greif-

barer mit der ursprünglichen in Verbindung bringen kann: Moses begann das Gesetz „einzuprägen, (in die Herzen) einzuschreiben“.

Der hier gewonnene Sinn für באר „aushöhlen, eingraben“ paſst nun ganz vorzüglich in den Zusammenhang von Ps 22, 17. Die Bande der Gegner, dargestellt unter dem Bilde von Hunden, durchbohren zwar nicht Hände und Füſse, sondern nagen nur das Fleisch ab, graben es aus den Knochen, dem Gerüste des Körpers, heraus[1].

3. הֲמֻלָּה und הֲדוּרִים.

Über die Ableitung dieser beiden seltenen Formen geben die Wörterbücher nichts Befriedigendes. Zu המלה hat man arab. هَمَلَ „Tränen vergieſsen, ständig regnen“ gestellt. Leider aber sind sowohl Jer 11, 6 als Ez 1, 24 der Begründung dieses Zusammenhanges mit dem Arabischen nicht günstig. Dies Wort als eine Nebenform von הָמוֹן anzusprechen, geht noch viel weniger an. Die vom Zusammenhange geforderte Bedeutung „rauschen, knistern“ erhält man durch Ableitung von מָלַל „sprechen, reiben“. Es gehört zu der in Barth, Nominalbildung § 102 behandelten Form qutúl in der vermehrten Konjugation, wo Barth als einziges Beispiel der Hiphilform הֲפֻגוֹת aufführt. Daſs die Wurzel מלל nicht auf die obige Bedeutung allein festgelegt ist, beweist aram. מְלַל „Glimmer, Summen der Kohle“, arab. مَلَّ „cineribus calidis aut prunis immisit (rem)“.

Durch Zurückführung auf qutúl im Hiphil wird auch הדורים seiner Rätselhaftigkeit entkleidet. In der einzigen Belegstelle Is 45, 2 hat die griechische Wiedergabe ὄρη zur Besserung in הררים geführt. Die Bedeutung „schwellen“ (Hebr. Lex. von Brown-Briggs-Driver) für הדר findet im Hebräischen nicht die geringste Stütze. Anderseits aber läſst sich für דּוּר, woraus das obige Wort fortgebildet ist, der ursprüngliche

[1] Nach Vollendung dieser Arbeit fiel mir „Hebraica“ Bd VIII in die Hände, wo S. 98 gleichfalls בארו vorgeschlagen wird.

Wortinhalt „rund sein“ genugsam belegen; vgl. hebr. דּוּר „Ball, Kreis“, דּוֹר „Zeitalter“ (s. lat. annus — annulus), aram. דַּיר „Kranz, Hürde“. Zur Wortentwicklung vgl. besonders arab. دَيْرَةٌ „rotundus arenarum collis“, دَارَةٌ „rot. aren. tumulus“. Daraus läſst sich mit genügender Sicherheit auf die Bedeutung von הֲדוּרִים als „Bühel, Hügel, Erhebung“ schlieſsen.

Zu Ex 8, 15 (19).

Von Prof. Dr Joh. Döller in Wien.

Die ägyptischen Zauberer konnten mit ihren Zauberkünsten Stäbe in Schlangen (Ex 7, 11f) und Wasser in Blut verwandeln (Ex 7, 22) und Frösche herbeirufen (Ex 8, 7), aber bei den Mücken versagte ihre Kunst. Sie sagten darum zu Pharao: „Das ist der Finger Gottes" (Ex 8, 15 [19]). Gewöhnlich wird „Finger Gottes" mit göttlicher Hand, Macht erklärt. So bemerkt J. St. Menochius zu digitus Dei: „Divina sc. virtus et operatio."[1] Ähnlich sagt Karl Friedrich Keil: „Der Finger Gottes bezeichnet die schaffende Allmacht."[2] Denselben Gedanken hat Cornelius a Lapide weiter ausgeführt: „Digitus Dei est Dei potentia, virtus et operatio: brachio enim et digitis, quae actionis sunt instrumenta, potentiam actionemque significant Hebraei. — Virtus, qua operatur Moses, est eximia et insuperabilis, sic enim vocantur montes Dei, cedri Dei, id est maximae."[3]

Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daſs die Zauberer in Moses und Aaron eine höhere göttliche Macht sollten anerkannt haben. Dasselbe gilt von der Erklärung, die Aug. Calmet gibt: „Creaturae virtus huc usque non pertingit, sive quod potestatem in ea re daemonis coercuerit Deus, sive quod causarum secundarum vis, a daemone licet directa, impar fuerit effectibus illis producendis. Persuaderi eo usque potuerant magi Aegyptiorum, Moysem praestantiori excantandi arte

---

[1] Commentarii totius Sacrae Scripturae I, Venetiis 1743, 37.

[2] Biblischer Kommentar über die Bücher Moses. I. B. Genesis u. Exodus[3], Leipzig 1878, 409.

[3] Commentaria in Pentateuchum Mosis I, Venetiis 1700, 315.

valuisse; agnoscunt nunc tandem, plus aliquid viro inesse, quam magices scientiam, ac Dei ope valere."[1]

Dafs die Zauberer bei ihren Worten nicht den Gott der Hebräer im Auge gehabt haben, ergibt sich daraus, dafs für Elohim der Name Jahwe stehen müfste; denn in diesem Namen hatten ja Moses und Aaron ihre Wunder gewirkt. So sagt A. H. McNeile: „They recognized superhuman action, but they did not acknowledge Jahve."[2]

E. Fr. C. Rosenmüller begründet die Wahl des Ausdruckes „Finger Gottes" in folgender Weise: „Quod autem magi fatentur hanc esse Dei manum, non ideo fatentur, ut Deo dent gloriam, sed tantum ut famae suae consulant, nec putentur Moses aut Aaron illis esse virtute aut scientia superiores, quasi dicerent: Nos non cohibent Moses aut Aaron, sed divina vis utrisque maior."[3] Rosenmüller folgt hierin S. Bochartus[4]. In ähnlichem Sinne äufsert sich Aug. Knobel: „Die Hierogrammaten erklären, es sei ein Gottesfinger, d. i. eine göttliche Hand, Macht (Ps 8, 4 Lk 11, 20), welche die Mücken herbeigeführt habe, nicht Moses und Aaron, welche das so wenig wie sie selbst vermöchten; sie wollen in ihrem Stolze (Is 19, 11) diesen nicht nachstehen. Sie meinen aber nicht Jahwe, sondern die ägyptischen Gottheiten, welche alle Jahre solche Mückenschwärme entstehen lassen, wenn auch nicht so grofse."[5] Diese Erklärung Knobels ist von Aug. Dillmann-V. Ryssel übernommen worden[6]. Eine ähnliche Auffassung vertritt H. Strack: „Durch diese Worte wollen sie sagen, diese Plage sei durch göttliche Fügung entstanden, nicht ein Werk Moses' und Aarons, also auch kein Beweis für ihre Sendung durch den Gott der Hebräer und für die Macht dieses Gottes."[7]

[1] Commentarius litteralis in omnes libros Veteris Testamenti I, Wirceburgi 1789, 724.

[2] The Book of Exodus, London 1908, 51.

[3] Scholia in Vetus Testamentum I 2, Lipsiae 1822, 140.

[4] Hierozoicon III, Lipsiae 1796, 471.

[5] Die Bücher Exodus und Leviticus, Leipzig 1857, 73.

[6] Die Bücher Exodus und Leviticus[3], Leipzig 1897, 90.

[7] Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus u. Numeri, München 1894, 187.

B. Baentsch dagegen meint, „dafs Elohim hier appellative Bedeutung hat. Die Zauberer wollen sagen: Das ist keine menschliche, sondern eine göttliche Wirkung. Die Meinung, dafs diese Rede der Zauberer eine Spitze gegen Moses und Aaron habe, als ob diesen der Ruhm, dieses Wunder herbeigeführt zu haben, genommen werden solle (Dillmann, Strack), ist nicht richtig. Vielmehr sind die Zauberer geneigt, anzuerkennen, dafs eine höhere Macht durch Moses und Aaron wirkt, diese also ihnen und ihren Geheimkünsten über sind."[1] Ähnlich drückt sich H. Holzinger aus: „Die Zauberer merken nachgerade, dafs sie es hier mit einer überlegenen feindlichen Macht zu tun haben, und geben klein bei."[2] Ebenso schreibt F. C. Cook: „This expression is thoroughly Egyptian; it need not imply that the magicians recognized Jahve as the God who wrought the marvel, which they attributed generally to the act of the Deity. They may possibly have referred it to a god hostile to their own protectors, such as Set, or Sutech, the Typhon of later mythology, to whom such calamities were attributed by popular superstition."[3]

Richtig bemerkt A. Ehrlich zu unserer Stelle: „Indem die Magiker dieses Wunder für einen Finger Gottes erklären, wollen sie keineswegs behaupten, dafs die vorhergehenden Wunder Menschenwerk waren; denn durch eine solche Behauptung würden sie ja sich selbst ein testimonium paupertatis ausgestellt haben."[4] Doch die weitere Erklärung, die dann Ehrlich vom „Finger Gottes" bietet, ist zu gekünstelt und kann gleichfalls nicht befriedigen. Er sagt: „Was mit אצבע אלהים gesagt sein will, ist, dafs dieses Wunder ein göttliches Werk höherer Art ist als seine Vorgänger. Der Ausdruck erklärt sich aus der Rolle, welche die Finger bei der Arbeit spielen. Für grobe Arbeit ist nämlich nur die

[1] Exodus-Leviticus-Numeri, Göttingen 1903, 67.
[2] Exodus, Tübingen 1900, 25.
[3] Genesis-Exodus (The Holy Bible), London 1899, 281.
[4] Randglossen zur hebräischen Bibel. I. B. Genesis u. Exodus, Leipzig 1908, 289f.

Hand nötig, dagegen kommen bei feiner Arbeit irgend welcher Art auch die Finger in Anwendung. Aus diesem Grunde wird im Alten Testament die Arbeit im allgemeinen der Hand, feinere Arbeit aber den Fingern zugeschrieben; vgl. 31, 18; Dt 9, 10 und besonders Ps 8, 4, wo das Meisterwerk Jahwes, der nächtliche Himmel in seiner Pracht von Mond und Sternen, das Werk seiner Finger heifst, während dort V. 7 der bescheidenere Teil seiner Schöpfung das Werk seiner Hände genannt wird."[1]

Der Wahrheit viel näher kommt Fr. v. Hummelauer, wenn er schreibt: „Numinis cuiusdam, inquiunt, hic manifestatur potentia, cum nostris magicis artibus hoc Moysis nequeamus imitari portentum."[2]

Bei der Erklärung des Ausdruckes „Finger Gottes" darf man nicht übersehen, dafs nach dem Vorgang Moses' und Aarons auch die Zauberer zu ihren Gottheiten werden Zuflucht genommen haben, um Gleiches hervorzubringen. Mit der Religion vieler alter Völker war ja die Zauberei innigst verknüpft. „Die Zauberei ist", wie A. Erman treffend bemerkt, „ein wilder Auswuchs der Religion; die Gewalten, die über des Menschen Schicksal schalten, unternimmt sie zu zwingen."[3] Und an einer andern Stelle sagt derselbe Gelehrte: „Der Glaube, dafs es Worte und Handlungen gibt, mit denen man auf jede Naturkraft und auf jedes lebende Wesen, von den Tieren an bis hinauf zu den Göttern, eine Wirkung ausüben kann, dieser Glaube ist mit allem Tun und Lassen der Ägypter unauflöslich verflochten."[4] Der Weg, den der ägyptische Zauberer hierbei einschlägt, ist der, dafs er sich an irgend einen Vorfall aus der Göttergeschichte erinnert, bei welchem einem Gotte das gelungen ist, was er jetzt selber anstrebt. Er stellt sich dann lebhaft vor, dafs er jetzt selber dieser Gott sei, und rezitiert die Worte, die jener Gott bei dem be-

[1] Ebd.
[2] Commentarius in Exodum et Leviticum, Parisiis 1897, 96.
[3] Die ägyptische Religion, Berlin 1905, 148.
[4] Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885, 471.

treffenden Vorgange gesprochen hat, in der Erwartung, dafs die Worte, die damals so gut geholfen haben, auch jetzt nicht wirkungslos sein werden. Oder der Zauberer bezeichnet sich direkt als den Gott selber, dessen Macht er besitzen will[1].

Da bei dem vierten Wunderzeichen Moses' und Aarons, das die Zauberer nachahmen wollten, ihre Kunst versagte, sprachen sie: „Das ist der Finger Gottes." Damit wollten sie wahrscheinlich sagen, dafs der Gott, dessen Hilfe sie angerufen, nunmehr seine Mitwirkung versage und damit indirekt zu verstehen gebe, dafs die Forderung der Hebräer um Entlassung begründet sei. Denn es ist auffallend, dafs von nun ab die Zauberer gar nicht mehr den Versuch machen, Moses' und Aarons Wundertaten nachzuahmen, da sie nicht mehr auf die Hilfe ihres Gottes, dessen Hilfe sie anzurufen pflegten, rechneten. Aus Ex 9, 11 kann man nicht mit Sicherheit einen abermaligen Versuch, Moses und Aaron nachzuahmen, herauslesen[2]. Zum Schlusse sei noch bemerkt, dafs „Zeigen mit dem Finger" (vgl. Is 58, 9) im Arabischen und Babylonischen ein Mittel der Zauberer war, um Unglück über die Menschen zu bringen[3].

[1] A. Erman a. a. O. 471 f.

[2] Nachträglich lese ich, dafs J. H. Kurtz (Geschichte des Alten Bundes II², Berlin 1853, 106) vor vielen Jahren dieselbe Erklärung gegeben hat, die aber wenig beachtet worden zu sein scheint.

[3] Ignaz Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I, Leiden 1896, 55—57.

Der Hase als Wiederkäuer.

Von Professor Dr Alfons Schulz in Braunsberg.

Lv 11, 1 ff werden als reine Tiere, deren Fleisch zu essen erlaubt ist, die Vierfüſsler angeführt, die wiederkäuen und gespaltene Klauen haben. Fehlt eines der beiden Merkmale, so ist das Tier unrein. So ist das Kamel unrein, weil es zwar wiederkäut, aber keine gespaltenen Klauen hat; umgekehrt das Schwein, weil es zwar gespaltene Klauen hat, aber nicht wiederkäut. Auf einer Stufe nun mit dem Kamel stehen der Klippdachs und der Hase. V. 6: „Den Hasen dürft ihr nicht essen; denn er ist zwar Wiederkäuer, hat aber keine gespaltenen Klauen — unrein ist er für euch.“ — Eingeleitet wird der Abschnitt V. 1 mit den Worten: „Jahwe redete mit Moses und Aaron und gebot ihnen: Sprechet zu den Israeliten also.“

Dasselbe Verbot lesen wir in Dt 14, 7: „Ihr dürft nicht essen das Kamel, den Hasen und den Klippdachs; denn sie sind zwar Wiederkäuer, haben aber keine gespaltenen Klauen — unrein sind sie für euch.“

Der Hase wird also zweimal als Wiederkäuer bezeichnet geradeso wie das Kamel. Nun hat aber die Naturwissenschaft längst nachgewiesen, daſs der Hase kein Wiederkäuer ist. In alter Zeit wurde er für einen solchen gehalten, weil er im Ruhen mit dem Maule Bewegungen macht, die an das Wiederkäuen erinnern.

Somit haben wir hier den Fall, daſs der Wortlaut der Hl. Schrift mit einer naturwissenschaftlichen Tatsache im Widerspruch steht. Um diese sowie andere naturwissenschaftliche Angaben der Bibel, die objektiv Falsches enthalten, mit der Inspiration in Einklang zu bringen, stellt Peters die

Formel auf: „Sie (die heiligen Schriftsteller) haben diese falschen Anschauungen aber nicht als solche gelehrt, sondern sie nur verwandt, um den religiösen Gedanken der Schöpfung des Universums durch ihren Gott, um seine Allmacht und seine Schönheit, seine Güte und seine Weisheit anschaulich zum lehrhaften Ausdruck zu bringen. Die Wahrheit dieses religiösen Unterrichts, den sie ihren Schülern erteilen, ist von der Wahrheit jener wissenschaftlichen Formen ebenso unabhängig wie etwa die Wahrheit eines Abschnittes in einem Lehrbuch der Chemie von der Korrektheit des Stiles seines Verfassers.“ [1]

Ich glaube nicht, daſs das unserer Stelle gerecht wird. Wird denn hier irgendwie die Schöpfung der Welt durch Gott oder irgend eine Eigenschaft Gottes ausgedrückt? Davon ist keine Rede. Vielmehr sollen die unreinen Tiere aufgezählt werden. Der Behauptung, daſs diese und jene Tiere unrein sind, wird eine der Naturwissenschaft entnommene Begründung hinzugefügt, die aber in unserem Falle falsch, wenn auch nur objektiv falsch ist. Peters spricht von der Wahrheit des religiösen Unterrichts, der mit Hilfe von naturwissenschaftlichen Formen erteilt werde. Wenn ich ihn recht verstehe, so meint er mit Bezug auf unsere Stelle etwa folgendes. Die Stelle will als religiöse Wahrheit einschärfen, daſs der Hase ein unreines Tier ist. Das ist er unter allen Umständen, ob er zu den Wiederkäuern gehört oder nicht. Es ist unter allen Umständen verboten, vom Hasen zu essen. Dieses allgemein verpflichtende Verbot wird nun begründet mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Vorstellungen der damaligen Zeit, die an und für sich falsch sind. Aber das Verbot bleibt bestehen, ob jene Begründung wahr oder falsch ist.

Allein es handelt sich für uns in erster Linie nicht um die Frage, ob der Hase unrein sei, sondern ob er wiederkäue. Nicht so sehr jenes religiöse Verbot haben wir seiner Berechtigung nach zu untersuchen als den das Verbot

[1] Bibel und Naturwissenschaft, Paderborn 1906, 24.

begründenden Satz und festzustellen, ob die Hl. Schrift direkt behauptet, dafs der Hase ein Wiederkäuer sei.

Vor allem aber fragt es sich sehr, ob den Israeliten der Genufs des Hasen verboten gewesen wäre, wenn man gewufst hätte, dafs er kein Wiederkäuer ist. Es ist kaum denkbar, dafs das Verbot unabhängig von jener angeblichen Eigenschaft des Hasen gegeben sein sollte. Wir brauchen uns doch nur die Stelle im Zusammenhang anzusehen. Es sollen, wie gesagt, die unreinen Tiere aufgezählt werden. Ein Merkmal der Unreinheit ist das, dafs ein Tier Wiederkäuer ist und zugleich gespaltene Klauen hat. Solche Tiere sind verboten — darum auch der Hase! Dem Sinne nach gehört der Hase nicht zu den unreinen und darum verbotenen Tieren. Trotzdem begeht ein Israelit, der vom Hasen ifst, eine (wir würden sagen: formelle) Sünde. — Die Stelle war somit imstande, die Leser in einen naturwissenschaftlichen Irrtum zu führen. Wollte man dagegenhalten, dafs ja die Leser diesen Irrtum schon hatten, so hat die Stelle den Irrtum mindestens bestätigt, und zwar autoritativ. Denn V. 1 wird das Verbot und seine Begründung auf einen direkten Ausspruch Jahwes selbst zurückgeführt. Wir haben also noch mehr als die Bestätigung[1] des Hexenwahnes durch Innozenz VIII. in seiner Bulle „Summis desiderantes affectibus". Unsere Stelle enthält eine direkte Aussage zum Zweck der Belehrung, die zwar dem Augenschein folgt, aber den Augenschein als Wirklichkeit behauptet[2]. Auf Grund eines Irr-

[1] Trotz A. Koch (Lehrbuch der Moraltheologie[2], Freiburg 1907, 411) wird der Papst wohl doch in der Bulle „die Wirklichkeit des geschlechtlichen Verkehrs zwischen Mensch und Teufel bestätigt haben". K. gibt ja selbst die Möglichkeit zu, dafs „der Papst persönlich daran glaubte". Jedoch habe er es nicht gesagt, sondern lediglich den Inhalt der zu ihm gedrungenen Gerüchte wiedergegeben. Ich fürchte aber, dafs diese Unterscheidung eine verunglückte ist. Weshalb hat denn der Papst eine Reihe von Mafsregeln gegen die Hexen vorgeschrieben? Sollten diese nicht viel mehr bei ihm voraussetzen als eine rein private, nicht zum Ausdruck gebrachte Überzeugung?

[2] Engelkemper bemerkt ganz richtig, dafs „der Gesetzgeber keineswegs eine Aufklärung über die wahre Natur dieses Tieres gibt" (Die

tums, den der Verfasser mit seinen Zeitgenossen teilt, wird ein religiöses Verbot aufgestellt.

Darum genügt denn doch nicht der Vergleich von Peters, wonach der fragliche Irrtum nicht mehr zu bedeuten habe als eine Inkorrektheit des Stils in einem Lehrbuch der Chemie. Eine Parallele wäre vielleicht dann vorhanden, wenn in einem solchen Lehrbuch ein Satz auf einem physikalischen Irrtum aufgebaut würde[1].

Fonck glaubt die Schwierigkeit durch Berufung auf die Volksanschauung lösen zu können. „Für das Volk bleibt der Wal ein Fisch, obwohl er zu den Säugetieren gehört, und es rechnet sogar mit den Fastengeboten der Kirche die Wasserhühner zu den Fischspeisen, obwohl sie Landtiere sind.“[2] — Allein hier ist doch mehr als bloſse Volksanschauung; hier haben wir eine bestimmte Aussage in einem offiziellen Buche. Wenn in einem Lehrbuch der Moraltheologie bei der Behandlung des Abstinenzgebotes der Satz stände: „Das Wasserhuhn darf man am Freitag essen; denn es ist ein Fisch“, könnte man dann von diesem Buche noch sagen, daſs es keinen naturwissenschaftlichen Irrtum enthält? Eine ganz entsprechende Aussage aber macht unsere Stelle. — Wenn Fonck weiter bemerkt: „Gegen die volkstümliche Klassifizierung nach solchen sinnfälligen Kennzeichen (nämlich daſs der Hase zu den Wiederkäuern gerechnet wurde), hat aber auch die Wissenschaft nichts einzuwenden“[3], so ist das nur eine Verschiebung des Fragepunktes. Nicht darum handelt es sich, was jetzt die Wissenschaft zu einer volkstümlichen Ausdrucksweise sagt, sondern um die Frage, ob der Satz: „Der Hase ist ein Wiederkäuer“, wie er damals ausgesprochen wurde, einen objektiven Irrtum enthält oder nicht.

Paradiesesflüsse, Münster 1901, 34). Natürlich kann er eine solche gar nicht geben, weil er keine richtige Vorstellung davon hat. Aber er will sie geben, und darum ist es unrichtig, wenn E. fortfährt: „er will eben keine Naturgeschichte lehren.“ Er will das lehren, was damals als naturwissenschaftliche Wahrheit galt.

[1] Peters' Vergleich würde passen zu einem geschichtlichen Abschnitt, in dem etwa ein Eigenname falsch geschrieben wäre.

[2] ZkTh 1907, 428. [3] Ebd. 429.

In dem herangezogenen Aufsatz „Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten der Bibel“ [1] will Fonck die Frage beantworten: „Gibt es in den naturwissenschaftlichen Angaben der inspirierten Bücher Irrtümer oder nicht?“ Seine Antwort lautet, er habe nicht einen einzigen Punkt gefunden, wo ein Widerspruch sei zwischen den Ergebnissen der Naturwissenschaften und den naturwissenschaftlichen Angaben der Bibel [2]. Dazu bemerkt jedoch Nikel: „Man kann die auf die Erklärung der betreffenden Schriftstellen verwendete Mühe bewundern, wird aber doch den Eindruck nicht los, daſs die Bemühungen, an dem Text so lange herumzudeuten, bis er der naturwissenschaftlichen Anschauung gerecht wird, dem Ansehen der Bibel mehr schaden als die Annahme, daſs die naturwissenschaftlichen Angaben nicht der Wirklichkeit entsprechen.“ [3] Wenn es die erste Aufgabe der Exegese ist, den Sinn festzustellen, den der Schriftsteller in seine Worte hineingelegt hat, dann kann die Sache hier nicht zweifelhaft sein. Der Verfasser war offenbar der Ansicht, daſs der Hase ein Wiederkäuer, und zwar nicht bloſs dem Scheine, sondern der Wirklichkeit nach sei, und hat diese Überzeugung in gutem Glauben ausgesprochen.

Noch eine kurze Bemerkung zu dem oft gebrauchten Satz, die Bibel sei kein Lehrbuch der Naturwissenschaften! Damit glaubt man an den naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten der Bibel vorbeikommen zu können. So auch v. Hummelauer an unserer Stelle, wenn er dazu bemerkt: „Moyses non zoologum agit. . . . Moysis certe non erat Hebraeos anatomiam edocere, stomachos dissecare.“ [4] Ob man aber dadurch nicht der Hauptsache aus dem Wege geht? Muſs denn ein Buch gerade ein Lehrbuch der Naturwissenschaften sein, damit naturwissenschaftliche Behauptungen darin ausgesprochen werden können? In dem oben erwähnten Lehrbuch der Moraltheologie von A. Koch stehen z. B. S. 405ff

[1] Ebd. 401—432. [2] Vgl. ebd. 432.
[3] Biblische Zeitfragen I 8, 35.
[4] Comm. in Ex. et Lev., Paris 1897, 426.

verschiedene naturwissenschaftliche Behauptungen über gewisse Heilkräfte in der Natur, über den Zusammenhang des psychischen Lebens mit dem körperlichen, über die persönlich-moralische Einwirkung des Arztes auf den Kranken, über Somnambulismus, Magnetismus, Hypnose u. dgl. Es ist klar, dafs der Verfasser mit diesen naturwissenschaftlichen Aussagen den Zweck verfolgt, seine Leser zu belehren, und dafs er von ihnen vollen Glauben verlangt, um dann darauf seine moraltheologischen Erörterungen aufzubauen. Auch hier hat er die strenge Pflicht, nach bestem Wissen und Gewissen seine Aussagen zu machen; er darf sich unter keinen Umständen nach dem Augenschein, nach der volkstümlichen Anschauung oder dergleichen richten. Allein wenn wir bei ihm auch die ehrlichste Überzeugung voraussetzen, so bleibt doch die Möglichkeit bestehen, dafs etwa ein Arzt oder Naturforscher ihm die Unrichtigkeit einer seiner Behauptungen nachwiese. Er könnte sich dann freilich in etwa entschuldigen durch den Hinweis darauf, dafs er kein Lehrbuch der Naturwissenschaften, sondern ein solches der Moraltheologie verfafst habe; aber er müfste sich jedenfalls von der Kritik den Vorwurf gefallen lassen, dafs er eine unwahre Behauptung in naturwissenschaftlichen Dingen ausgesprochen, gelehrt habe. — Liegen die Verhältnisse in der Hl. Schrift wesentlich anders?

Das Buch der Sprüche. Kap. 4.

Aus dem Nachlafs J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt von
H. Wiesmann in Wien.

I. Textkritische und sprachliche Bemerkungen.

V. 1. מוסר אב Unterweisung eines Vaters = väterliche Unterweisung. — Syr. fafst דעת als Subst. und ergänzt ו vor בינה. — **V. 2.** Vulg. läfst כי aus. Manche Erklärer fassen den 1. Stichus als Begründung des vorhergehenden Verses auf; so aber ergibt sich, da der 2. Stichus noch eine zu V. 1 parallele Aufforderung bringt, ein schlechter Gedankengang und ein mangelhafter Parallelismus. Daher nimmt man ihn besser als Begründung des 2. Stichus. — נתתי hat präsentische Bedeutung; vgl. G.-K. § 106 i. — **V. 3.** L. כי בֵן הייתי לאבי ‖ רַק ויחיד לִבְנֵי אמי; vgl. BZ VII (1909) 135. כי gibt den Grund für V. 2^a an. Das Part. (בֵּן) ist mit היה verbunden, um die Dauer der Handlung zu bezeichnen (G.-K. § 116 r), und der Hervorhebung wegen vorangestellt wie Dt 9, 24. — LXX gibt יחיד mit ἀγαπώμενος = יָדִיד wieder. — **V. 4—5.** Der Text ist in Unordnung; das beweisen auch die alten Übersetzungen. Die beiden Verse sind keine Tristichen; denn einmal ist 5^b für einen Stichus zu kurz, dann pafst 5^a nicht vor 5^{bc}. Während nämlich 5^{bc} noch zu der allgemeinen Ermahnung gehört, bringt 5^a schon den Inhalt der דברי (4^b), מצותי (4^c) und אמרי־פי (5^c). Der Stichus 5^a gehört demnach hinter 5^c; dort hat ihn auch LXX A, der ihm allerdings 5^c noch in einer Doppelübersetzung folgen läfst. In $\aleph^{ca}$ steht 5^a, etwas verstümmelt (κτῆσαι σοφίαν καὶ σύνεσιν), hinter 5^b, während B das Glied vollständig ausläfst. Der Form und dem Gedanken nach passen 5^b und 5^c zusammen; sie überschreiten aber die Ausdehnung eines Stichus. Dasselbe gilt auch von $4^c + 5^b$. Es ist aber zu beachten, dafs die Verheifsung וחיה vor 5^{bc} verfrüht erscheint. LXX B hat das Wort auch nicht, sondern liest 4^c φύλασσε ἐντολάς, 5^b μὴ ἐπιλάθῃ, bietet demnach einen vortrefflichen Gedankengang. So wird denn auch der ursprüngliche Text wohl gelautet haben: אל־תשכח 5^b שמר מצותי 4^c. Das Wort וחיה ist aus 7, 2^a (שמר מצותי וחיה) eingedrungen. Syr. hat hier auch noch 7, 2^b, dagegen läfst er unser 5^b aus. — וירני ויאמר (4^a) drücken die Wiederholung aus; vgl. G.-K. § 107 e. — Der Vater des Verfassers redet bis zum Schlufs des Kapitels. LXX haben in 4^a die Verba im Plural, also auf πατήρ und μήτηρ bezogen. 4^b lautet: ἐρειδέτω ὁ ἡμέτερος λόγος εἰς σὴν καρδίαν, scheint also יִתְמַךְ (vgl. 5, 22) oder besser יִסָּמֵךְ (Fr. Del.) und בלבך vorauszusetzen; ebenso Syr. —

Der 5ᵃ ergänzende Stichus fehlt. Die meisten Erklärer halten 5ᵃ für unecht, für eine Variante von 7ᵃ. Das ist unberechtigt; 7ᵃ nimmt den Gedanken von 5ᵃ wieder auf und verstärkt ihn. — **V. 6.** אהבה behalt sie lieb (W. Frankenberg). — **V. 7** fehlt bei LXX, findet sich aber bei Aq., Sym. und Theod. Der Ausdruck ראשית חכמה bleibt trotz aller Erklärungsversuche unbefriedigend. Statt חכמה hat man חֵילְךָ und כֹּחֲךָ vorgeschlagen, die קנינך in Bedeutung und Form entsprechen. Man wird den Parallelismus noch weiter ausdehnen und daher den Vorschlag W. Frankenbergs בראשית חילך annehmen dürfen. Zum Gedanken vgl. Mt 13, 46. קנה ist mit ב pretii (G.-K. § 119p) verbunden. Da V. 6 parallel zu V. 8 ist und V. 7 den Gedankengang unliebsam unterbricht, so wird V. 7 von einigen Erklärern vor V. 6 gesetzt. Notwendig ist das, wenn man 5ᵃ streicht, weil dann die Suff. von תעזבה und אהבה keine Beziehung haben. — **V. 8.** W. Frankenberg meint: „Vermutlich ist das sinnlose סלסלה verschrieben aus ursprünglichem אל־תְּכַלֶּיהָ oder תכ' von aram. סלה = hebr. בוז.“ Allein wie אל־תעקבה und אהבה, תשמרך und תצרך in V. 6, תרוממך und תכברך in V. 8 jeweils demselben Vorstellungskreis angehören, so wird man das auch für תחבקנה und das ihm entsprechende Verbum anzunehmen haben. Die Erklärung A. J. Baumgartners: „סלסלה = entoure-t'en (de la sagesse) comme d'un rempart“, ist unbefriedigend. Der Ausdruck des Targ. חבביה ist zu matt. In BZ VII (1909) 135 haben wir כלכלה st. כלסלה vorgeschlagen; dabei wird es verbleiben müssen, es sei denn, daſs man etwa eine Wurzel סל von der gleichen Bedeutung annehmen will (vgl. סַל Korb). — **V. 9.** Zum 1. Stichus vgl. 1, 9. מגן (vgl. Gn 14, 20 Os 11, 8) = נתן; vgl. aram. מַגָּן gratis. Es ist mit dopp. Akk. verbunden wie andere Verben des Schenkens (G.-K. § 117ff). LXX übersetzen ὑπερασπίσῃ σου, als ob das Wort von מגן Schild abgeleitet wäre.

V. 10. שמע kann absolut gefaſst oder mit אמרי als Objekt verbunden werden. Die Änderung von וקח in לָקַח (P. de Lagarde) ist unnötig. Der 2. Stichus liegt bei LXX in einer Doppelübersetzung vor. — **V. 11.** דרך חכמה ist, wie das Parallelglied מעגלי־ישר zeigt, nicht der Weg zur Weisheit (gen. obiect.), sondern der Weg, der die Weisheit ist oder den die Weisheit wandelt (gen. explic.). — LXX, Syr., Targ. lesen דרכי st. דרך entsprechend dem Plural מעגלי im 2. Gliede. — הורה bedeutet hier nicht belehren, unterweisen (LXX διδάσκω), sondern, wie das parallele הדרכתיך zeigt, hinweisen, hinleiten (Vulg. monstrabo). — **V. 12.** Der 2. Stichus ist den jeweils entsprechenden Ausdrücken nach eine Steigerung des ersten. — **V. 13.** החזיק ב (mit und ohne ידו) seine Hand an etwas legen, etwas ergreifen und festhalten. — LXX ἐμῆς παιδείας, also במוסרי. Da מוסר immer masc. ist, muſs man נִצְּרֵהוּ (= נצרהו) und הוא lesen, falls der 2. Stichus überhaupt hierher gehört und nicht anderswoher verschlagen ist. — חיים Leben = Quelle des (wahren) Lebens. — **V. 14—17.** Die Verse enthalten mehrere Schwierigkeiten. Zunächst die Beziehung der beiden כי-Zeilen. Die meisten Erklärer fassen V. 16 als Begründung von V. 14f und V. 17 als Begründung von V. 16, aber in der Auslegung gehen sie wieder auseinander. Einige nehmen die Verse im

eigentlichen Sinne: Da die Bösewichte nur von unrechtmäfsig erworbenem Gut ihr Leben fristen (V. 17), so müssen sie, um ihre tägliche Nahrung zu erhalten, fortwährend auf Raub ausgehen und finden daher nie Ruhe. Allein der Gedanke, dafs die Not die Frevler immer wieder zum Freveln treibe, ist, wie W. Frankenberg richtig bemerkt, ganz unpassend und der Auffassung des Verfassers vollständig fremd. Nicht die Not, sondern die Lust am Freveln treibt die Übeltäter immer wieder zu Missetaten. Daher fassen andere V. 16 und demnach auch V. 17 im bildlichen Sinn: die Bosheit ist ihnen so in Fleisch und Blut übergegangen, dafs sie sich ohne Freveltaten nicht wohl fühlen; Gewalttaten bilden ihr tägliches Brot. Aber inwiefern ist V. 17 eine Begründung von V. 16? Nach W. Frankenberg hat schon J. Mercerius die richtige Erklärung gegeben: Wie ein gesättigter Magen zum Schlaf nötig ist, so mufs die נפש der Gottlosen mit Frevel gesättigt sein, damit sie sich wohlfühlt. Allein die Verbindung der beiden Verse bringt diesen Gedanken gar nicht zum Ausdruck. Schon V. 16 allein besagt: Die Frevler finden keine Ruhe, wenn sie nicht Bosheiten verüben — das Moment der Sättigung und deren Notwendigkeit wird hier gar nicht angedeutet, aber ebensowenig im folgenden Verse; dieser müfste als Begründung etwa folgende Fassung haben: Denn sie bedürfen des Frevelbrotes und -weines zu ihrer Sättigung. Statt dessen aber wird in V. 17 blofs die Tatsache hervorgehoben, dafs sie Frevelbrot und -wein geniefsen, die keine Begründung oder auch nur Erklärung für V. 16 sein kann. Will man also nicht annehmen, der Verfasser habe den beabsichtigten Gedanken ganz unklar und schief ausgedrückt, so bleibt nichts anderes übrig, als zu erklären, V. 17 enthalte keine Begründung des V. 16. Daher fassen andere die beiden Verse als eine doppelte Begründung von V. 14f. Allein dann pafst der Inhalt von V. 17 gar nicht in den Gedankenkreis dieser beiden Zeilen. Man könnte aber vermuten, dafs der ursprüngliche Text hier verderbt sei; denn einmal ist es auffallend, dafs ein und derselbe Gedanke nicht blofs in beiden Stichen des V. 14, sondern auch in beiden Gliedern des V. 15 und zwar in gleichbedeutenden Ausdrücken ausgesprochen ist; dann aber ist auch zu beachten, dafs LXX in V. 15^a eine abweichende Lesung haben: ἐν ᾧ ἂν τόπῳ στρατοπεδεύσωσιν, μὴ ἐπέλθῃς ἐκεῖ, ebenso Syr. In פרעהו dürfte also wohl der Fehler stecken. Jäger hat dafür nach LXX מִרְעֵהוּ vorgeschlagen; allein das Suffix pafst nicht. Daher liest P. de Lagarde מִרְעָמוֹ; leichter ist noch מִרְעֵהֶם, wie A. Müller und E. Kautzsch vorschlagen. מרעה bedeutet Weide, Weideplatz (1 Par 4, 39—41 Is 32, 14 Ez 34, 14 Klgl 1, 6) oder auch Weidefutter, Nahrung (Gn 47, 4 Ez 34, 18 Joel 1, 18 Job 39, 8); hier würde es bezeichnen die Stätte, an der die Gottlosen gemeinsam schmausen, den Ort ihrer Gelage oder ihre Gelage selbst, freier ihre gesellige Zusammenkunft, ihre Gesellschaft. Nimmt man מרעהם in den Text auf, so erhält V. 17 eine gute Beziehung und einen natürlichen Sinn, mag man ihn nun im eigentlichen oder im übertragenen Verstande nehmen. Denn so enthält V. 16 die Begründung für V. 14, dagegen V. 17 die für V. 15. Damit dürfte

es sich auch empfehlen, V. 15 hinter V. 16 zu versetzen. G. Bickell verbindet כי von V. 16 mit V. 18 (כי ארח st. וארח) und verpflanzt V. 18 + 19 hinter V. 15. — Da das Piel von אשר (V. 14) in der Bedeutung einhergehen sonst nicht vorkommt, so wäre vielleicht wie 9, 6 das Qal zu lesen. Einige fassen תאשר = תָּשֹׁר von שור einherziehen. LXX, Syr., Targ. geben das Wort mit beneiden wieder, Aq. Theod. mit glücklich preisen. — עבר ב (V. 10) eintreten in (Dt 29, 11). שטה (vgl. 7, 25) = סור. — LXX lesen in V. 16 statt אם־לא יכשולו καὶ οὐ κοιμῶνται, danach G. Bickell: אם לא יָלִינוּ wenn sie nicht murren, lästern. Das Ketib יכשולו ist unbrauchbar: das Kerê lautet יכשילו (Vulg. supplantaverint), wobei das Fehlen eines Objektes auffallend ist. Wahrscheinlich waren die Züge des ursprünglichen Wortes verblafst und ist der jetzige Ausdruck durch יכשלו in V. 19 beeinflufst. H. Oort liest יַשְׁחִיתוּ, das auch ohne Objekt vorkommt (Jer 15, 3; 49, 9 Dt 4, 16; 31, 29). Vielleicht liefse sich der vorliegende Lautbestand noch leichter aus ursprünglichem יַרְשִׁיעוּ erklären; dann würden sich ירעו und ירשיעו in V. 16 entsprechen wie רשעים und רעים in dem zugehörigen V. 14. — **V. 18—19.** An ו vor ארח nehmen alle berechtigten Anstofs. Entweder mufs man es als Dittographie streichen oder den Vers hinter V. 19 versetzen. St. ארח lesen 2 Hss אור, das aber wegen des Parallelverses nicht pafst. ארח und דרך bezeichnen hier das Schicksal, Los, äufsere Ergehen, nicht die Handlungsweise, Lebensführung wie in V. 14. — נגה scheinen LXX als Verbum zu fassen; aber der 2. Stichus fordert, es mit Mass. als eine nähere Bestimmung von אור zu nehmen. אור נגה bedeutet hier einen mit der Sonne zusammenhängenden Lichtglanz; ob es aber als das dem Sonnenaufgang vorausgehende Licht (Morgenröte) oder als das erste Licht der schon aufgegangenen Sonne zu verstehen ist, hängt von der Bedeutung des vereinzelt dastehenden Ausdrucks עד־נכון היום ab. LXX (ἕως κατορθώσῃ ἡ ἡμέρα) und Hier. (usque ad perfectam diem) scheinen in ihm das Eintreten des vollen Tageslichtes ausgedrückt zu finden, also אור נגה im ersteren Sinne zu nehmen. Die meisten Neueren dagegen fassen ihn unter Berufung auf ähnliche Wendungen im Griech. und Arab. als eine Bezeichnung für den in der Kulmination stehenden, hohen Mittag, da die Sonne im Zenit scheinbar still steht, und nehmen אור נגה dementsprechend in der zweiten Bedeutung. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. Der Sinn ist jedenfalls klar: das glückliche Lebensschicksal der Gerechten wird mit einem immer stärker werdenden Lichtglanz verglichen. — St. במה יכשלו liest G. Bickell בְּמִכְשֹׁלוֹ.

V. 20. חט = חטה vgl. G.-K. § 76 c. — **V. 21.** Der 1. Stichus ist etwas kurz: man wird Makkeph jedenfalls zu tilgen haben. Das Hiph. יליזו (zu der Form vgl. G.-K. § 72 ee) kommt nur hier vor und wäre innerlich transitiv zu fassen; vgl. G.-K. § 53 de. Subjekt ist דברי und אמרי (V. 20). A. Müller und E. Kautzsch schlagen יָזֻלוּ = יִזְּלוּ (von אזל) vor. LXX (ὅπως μὴ ἐκλίπωσίν σε αἱ πηγαί σου) lasen מַעְיָנֶיךָ. — **V. 22.** LXX B, Vulg. setzen בשר voraus; l. בְּשָׂרָם oder mit Syr. und Targ. den Sing. למצאהם. — **V. 23.** Es mag zweifelhaft erscheinen, ob der Vers zu der vorhergehenden oder zu der folgenden Gruppe gehört. LXX lesen im 2. Stichus מהם oder מהמה

st. ממנו, ziehen den Vers also zum Vorhergehenden. Entsprechend müfste man im 1. Stichus נְצֹר = נצרו lesen. Zieht man den Vers zum Folgenden, so mufs man jedenfalls mit LXX und Syr. בכל lesen (denn משמר = res custodienda zu fassen, geht nicht an) oder st. משמר ein zu עקשות und לזות (V. 24) paralleles Wort einsetzen. ממנו beziehen einige auf לבך, andere auf den ganzen Satz (23ᵃ). Keine der beiden Erklärungen befriedigt vollkommen. — **V. 25.** St. לְנֹכַח würde vielleicht besser לְנֻכְחָה = לְנֹכַח gelesen (W. Frankenberg). — Vielleicht wird besser das Kal יִישְׁרוּ geschrieben (J. Barth); andere lesen nach LXX (νευέτω) יָשׁוּרוּ. — עפעפים Augenwimpern (nach andern Pupillen) hier = Augen; vgl. Ps 11, 4. — **V. 26.** פלס bedeutet nach der gewöhnlichen Ansicht ebnen, bahnen, nach P. Haupt beobachten. Ein Vergleich mit V. 25 und V. 27 spricht hier jedenfalls für die erste Bedeutung. — LXX κατεύθυνε = הָכֵן st. יכנו. — **V. 27.** מרע ist neutrisch zu fassen; LXX ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς. — Der griech. Text hat (wie die Vulg.) noch einen Zusatz von zwei Versen:

27ᶜ ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεός,
διεστραμμέναι δέ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν·
27ᵉ αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχίας σου,
τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει.

Diese Verse werden allgemein als ein von einem griechischen Leser stammender Zusatz betrachtet. A. J. Baumgartner meint, V. 27ᶜᵈ hätte viele Ähnlichkeit mit V. 27ᵃᵇ, und V. 27ᵉᶠ sei nur eine Abwandlung des in V. 26 ausgesprochenen Gedankens. Beides ist unrichtig; denn V. 26 enthält die Aufforderung, gerade Wege zu wandeln, V. 27ᵉᶠ dagegen die Verheifsung, dafs Gott den Lebensweg des Frommen angenehm gestalten werde. V. 27ᶜᵈ hat aber nicht blofs keine Ähnlichkeit mit 27ᵃᵇ, sondern steht zu ihm sogar in geradem Gegensatz; denn während nach V. 27ᵃᵇ sowohl der Weg zur Rechten als auch der zur Linken schlecht und nur der geradeaus gehende Weg gut ist, besagt V. 27ᶜᵈ, dafs der Weg zur Linken schlecht, der zur Rechten gut sei; οἶδεν kann nämlich hier nur den Sinn des hebr. ידע acht geben auf, sich kümmern um, Interesse haben für, besorgt sein um, sich (einer Sache) annehmen, behüten (vgl. Gn 18, 19 Ps 1, 6; 37, 18; 144, 3 Jer 1, 5 Am 3, 2 Nah 1, 7) haben. W. Frankenberg sagt: „Die beiden Verse . . . stammen von einem griechischen Leser und haben nie hebräisch bestanden. Ihr Erscheinen kündigt sich übrigens schon im Griechischen des V. 27ᵇ (ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς) an." Weist diese Formel wirklich auf die folgenden Verse hin, dann müssen sie dem Übersetzer schon wohl bekannt gewesen, also von ihm aus der Vorlage mit herübergenommen oder von ihm zugefügt worden sein. Letzteres ist nicht anzunehmen; denn dafs er so gedankenlos gewesen wäre, einen dem V. 27ᵃᵇ geradezu widersprechenden V. 27ᶜᵈ selbst beizufügen, ist doch nicht glaublich. Es ist viel wahrscheinlicher, dafs er den in seiner Vorlage stehenden Vers übersetzt und trotz seines Widerspruchs zu dem vorhergehenden beibehalten habe. Ferner ist zu beachten, dafs der Abschlufs im Hebr. unbefriedigend ist; denn der Verfasser pflegt seine Forderungen, Ermahnungen und Warnungen mit der Anführung von Gründen (Ver-

heifsungen oder Drohungen) zu beschliefsen. Auffallenderweise aber unterbleibt diese hier im Hebr., während sie sich im Griech. findet. Die drei letzten Stichen 27[d-f] passen ja auch ganz gut in den Zusammenhang, nur 27[c] nicht, und zwar wegen des Wortes οἶδεν. Daher darf man mit Recht vermuten, dafs darin ein Fehler stecke, dafs z. B. das entsprechende ירע aus einem ähnlichen Wort verderbt sei, das etwa besagte, die Wege zur Rechten seien Gott mifsfällig, Gott lasse sie in die Irre gehen, vereitle oder vernichte sie: vgl. Ps 1, 6, der vielleicht bei der Abfassung wie auch bei der Entstellung des Stichus vorschwebte. So könnte man annehmen. ירע sei etwa aus יָרֵעַ (רעע) er vernichtet (vgl. Ps 74, 3) entstanden. In ununterbrochener Schrift würde V. 27[c] etwa lauten: כידרכיימיןירעהאלהים. Bei der Auflösung könnte ה zu אלהים gezogen sein, während es zum Verbum gehörte; die Form ירעה könnte aus יַתְעֶה er führt irre (Is 3, 12; 30, 28 Jer 50, 6 usw.) entstanden oder יתע nach der falschen Auflösung in ירע verwandelt sein. Da man mit so geringen Änderungen einen trefflichen Text erhält, so sind nach unserer Ansicht die im Griech. erhaltenen Verse ursprünglich, dem Hebr. aber aus irgend einem Grunde verloren gegangen. Zu beachten ist auch, dafs der Abschnitt durch diese Zeilen einen befriedigenden Abschlufs und die den übrigen Strophen entsprechende Ausdehnung erhält. Der hebr. Text dürfte etwa gelautet haben:

27[c] כִּי דַרְכֵי־יָמִין יַתְעֶה אֱלֹהִים וַעֲקַלְקַלּוֹת דַּרְכֵי שְׂמאוֹל׃
27[e] וְהוּא יְיַשֵּׁר מַעְגְּלֹתֶיךָ וּצְעָדֶיךָ בְּשָׁלוֹם יָכִין׃

Der Verfasser verwendet zwar gewöhnlich יהוה, aber gelegentlich auch אלהים, z. B. 2, 5.

II. Gliederung und Anordnung.

Das Kapitel zerfällt in drei Teile, die alle mit der Aufforderung zur Aufmerksamkeit und Folgsamkeit anheben (V. 1 10 20). J. K. Zenner ist nicht zu einer befriedigenden Strophengliederung gelangt, weil er die Ursprünglichkeit der V. 27[c-f] nicht erkannt hat. Bei Hinzunahme dieses Stückes erhält man drei Strophen von zehn Zeilen; nur in der 1. Strophe fehlt der zu 5[a] gehörende Stichus. In der 1. Strophe ist die Ordnung in V. 4—5 gestört: 5[a] gehört hinter 5[c]. In der 2. Strophe versetzen wir aus den oben angeführten Gründen V. 15 hinter V. 16 und V. 18 hinter V. 19. Die einzelnen Strophen gliedern sich wieder zu drei einander entsprechenden Zeilengruppen. In I bilden V. 1—2 die allgemeine Einleitung (2 Zeilen), V. 3—5[c] eine Art zweiter Einführung (3 Zeilen); V. 5[a]—9 bringen die besondere Mahnung (5 Zeilen). In II umfafst die allgemeine Einleitung die V. 10—12 (3 Zeilen), die besondern Ermahnungen die V. 13—17 (5 Zeilen), der begründende Abschlufs die V. 19 18 (2 Zeilen). In III bilden V. 20—22 die einleitende Aufmunterung (3 Zeilen); ferner schliefsen sich die den geraden Lebenswandel empfehlenden V. 25—27[f] durch die ganze Ausdrucksweise zu einer Gruppe zusammen (5 Zeilen); endlich verbinden sich enge V. 23 und 24, die die Hut von Herz und Mund empfehlen (2 Zeilen).

III. Übersetzung.

I (10 = 2 + 3 + 5).

1 Höret, Kinder, eines Vaters Unterweisung
und merket wohl auf, um Weisheit zu lernen!
2 Eine treffliche Gabe ja biete ich euch:
so verschmähet denn nicht meine Lehre!

3 Denn da ich aufmerksam war auf meinen Vater,
ganz allein unter den Söhnen meiner Mutter,
4[a] So unterwies er mich und sprach zu mir:
„Treu bewahre dein Herz meine Worte!
4[c] Halte meine Gebote [ ], 5[b] vergiſs sie nicht
5[c] und weiche nicht ab von den Worten meines Mundes!

5[a] Erwirb dir Weisheit, erwirb dir Einsicht,
. . . .
6 Verlaſs sie nicht, so wird sie dich behüten;
behalte sie lieb, so wird sie dich wahren!
7 (Mit) dem Besten deiner Habe erwirb dir Weisheit
und mit deinem ganzen Vermögen schaffe dir Einsicht!
8 Umfange sie, so wird sie dir Ansehen verleihen,
zu Ehren wird sie dich bringen, wenn du sie umschlingst;
9 Um das Haupt wird sie dir winden einen lieblichen Kranz
und mit einer herrlichen Krone dich beschenken."

II (10 = 3 + 5 + 2).

10 „Höre, mein Sohn, und nimm an meine Worte,
so werden sich dir mehren die Jahre des Lebens!
11 Auf den Weg der Weisheit weise ich dich,
lenke dich auf die Geleise der Geradheit;
12 Beim Wandeln wird da dein Schritt nicht beengt sein,
und wenn du läufst, wirst du nicht straucheln.

13 Halte fest an der Zucht, laſs sie nicht fahren,
bewahre sie, denn sie ist dein Leben!
14 Auf den Pfad der Bösen begib dich nicht
und wandle nicht auf dem Wege der Frevler!

16 Sie finden ja keine Ruhe, wenn sie nicht freveln,
und ihr Schlaf ist hin, wenn sie nicht Böses verüben.
15 Ihre Gelage — suche sie nicht auf,
halt dich ihnen fern und geh vorüber!
17 Denn ihr Brot ist Gottlosigkeitsbrot,
und Frevelwein ist, was sie trinken.

19 Der Weg der Frevler gleicht finstrer Nacht:
man gewahrt nicht, worüber man strauchelt;
18 Aber der Pfad der Gerechten ist wie das Morgenlicht,
es wird immer heller bis zum vollen Tag" [hohen Mittag].

III (10 = 3 + 2 + 5).

20 „Mein Sohn, auf meine Worte hab acht,
meinen Sprüchen neige dein Ohr!
21 Lafs sie nicht weichen von deinen Augen,
hüte sie im Grunde deines Herzens!
22 Denn Leben sind sie ihren Besitzern
und für ihr ganzes Wesen Gesundung.

23 Mit jeglicher Sorgfalt hüte dein Herz,
denn daraus sprudeln die Quellen des Lebens!
24 Halte fern von dir die Falschheit des Mundes
und Lippentrug lafs nicht an dich heran!

25 Deine Augen — geradeaus mögen sie schauen,
und deine Wimpern gerade blicken vor dich hin!
26 Auf ebner Bahn schreite dein Fufs,
und all deine Wege seien gerade!
27[a] Biege nicht ab nach rechts oder nach links,
halte fern deinen Fufs von dem Bösen!
27[c] (Denn die Wege zur Rechten vereitelt Gott,
und verkehrt sind die Wege zur Linken.
27[e] Er aber wird eben machen deine Pfade
und deine Schritte in Frieden zum Ziele führen.)"

IV. Gedankengang.

I. Habt acht, Kinder, auf meine Unterweisung; denn ich biete euch eine gute Lehre (1 2); ich erhielt sie ja von meinem Vater, der mir die Mahnung ans Herz legte (3—5[c]): „Erwirb dir Weisheit um jeden Preis und bewahre sie sorgsam; denn sie verleiht dir Sicherheit und Ansehen (5[a]—9). II. Befolge meine Worte, so wirst du einen angenehmen Lebensweg finden (10—12): Halte fest am Guten und flieh die Gemeinschaft der Sünder, die ja nur Bosheiten verüben (13—17); denn während die Gottlosen auf gefahrvollen Pfaden wandeln, gestaltet sich der Lebensweg der Frommen immer angenehmer (19 18). III. Beachte meine Mahnungen, sie bringen dir Glück (20—22): Behüte sorgfältig Herz und Mund vor aller Unehrlichkeit (23 24); bleibe immer auf der geraden Lebensbahn, ohne nach rechts oder nach links abzuweichen, so wird Gott deine Schritte segnen“ (25—27[f]).

Eine Konjektur betr. Gn 14, 8 und 19, 25: Admoh und Zwoim.

In Gn 14, 8 sind erwähnt: die Könige von Sodom, Gomorrha, Admoh und Zwoim. In Gn 19, 25 heifst es, dafs über Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer regnete und diese Städte, der ganze Kreis mit den Bewohnern und Zemach und Admoh vernichtet wurden. Es fällt auf, dafs an verschiedenen Stellen der Heiligen Schrift von dem Untergange von vier Städten (H. Reichen) gesprochen wird, nämlich von Sodom und Gomorrha und den benachbarten Admoh und Zwoim.

Frappant ist es, wie ähnlich die Worte Admoh und Zwoim in obigen Versen lauten und geschrieben sind. Es sei angeregt, zu untersuchen, ob hier eine Verderbnis des Textes vorliegt und es 19, 25 nicht in der Tat heifsen mufs: וצביים ואדמה?

Marienbad. Dr H. Kornfeld.

Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung.

Ein literar-ästhetischer Rekonstruktionsversuch.

Von Ch. Sigwalt, Vikar in Kinzheim.

I.

Die vorgesetzte Überschrift nennt gleich die beiden neuen Faktoren, die hier zum ersten Male bei der Erforschung der Anlage von Ct in die Rechnung eingeführt werden. Notwendigerweise! Denn wo man „dem dämonischen Reize nachgibt, die Frage nach der Kunstform“ des Hohen Liedes zu lösen, muſs man schon gleich zeigen, daſs man wenigstens etwas Abwechslung in „das regelmäſsige Wiederkehren dieses Versuches“ (Cornill, Einleitung) zu bringen hat; sonst möchte manch einer mit stiller Resignation gleich den „reizenden Dämon“ ungehört weitergehen lassen.

a. „. . . in seiner ursprünglichen Textordnung“. Hierin liegt die Hypothese beschlossen, es sei die heutige Anordnung des Textes von Ct, die Abfolge der einzelnen Verse oder gröſseren und kleineren Abschnitte nicht mehr die ursprüngliche, sondern es habe eine gründliche, mit Bewuſstsein und Absicht angestellte Vertauschung der einzelnen Teile des Buches stattgefunden. Das Hauptargument für diese Hypothese wird vor allem die Erprobung derselben an Ct sein, wenn mit ihrer Hilfe es gelingt, eine auf sich selbst beruhende, restlos das kritische und ästhetische Gefühl befriedigende Erklärung des literarischen Tatbestandes im Ct zu liefern. Eine solche Erklärung aber erscheint im folgenden erbracht.

Doch steht dieser Beweis nicht ganz allein. In der Tradition hat sich wenigstens die Nachricht erhalten, daſs Ct

nicht unterschiedslos gelesen werden durfte. Recht naheliegend ist eine Ergänzung dieser Kunde durch die Annahme, es sei diesem Verbot erfolgreich dadurch nachgeholfen worden, dafs die betreffenden Instanzen, vielleicht schon der Dichter selber, die einzelnen Verse des Buches kurzerhand und kunterbunt durcheinanderwirbelten und schrieben und nur den Würdigen den Ariadnefaden zu dem auf diese Weise geschaffenen Labyrinth in die Hand gaben.

Für Koh, die Schwesterschrift von Ct, glaube ich als solchen Ariadnefaden, wenigstens in einzelnen Partien, den Akrostichus direkt nachweisen zu können, mit dem Ergebnis: Bei der Entwerfung des Buches Koh bildete der Vers bereits die elementare Einheit, aus dem durch verschiedenartige Komposition gröfsere und gröfste Teile desselben aufgebaut wurden; der Vers als solcher wurde innerhalb des Buches akrostichisch an seinem Platz festgelegt; nachher wurde — etwa aus dem obenerwähnten Motiv — eine Durcheinanderschiebung der Verse vorgenommen, ohne dafs für den Eingeweihten, dem der akrostichische Geheimschlüssel zur Verfügung stand, das ursprüngliche Buch und dessen Gedanke verloren ging.

Für Ct liefs sich bisher noch nicht so viel direkt feststellen. Indes ist es schon erfreulich und neben anderem genügend, dafs wenigstens die von der Massora heute noch gezählten 117 Verse sich als ursprünglich beabsichtigte und ausgemessene Verszahl des Buches nachweisen lassen. Das einzige, aber, wie es scheint, durchschlagende Argument hierfür ist die eigenartige Tatsache, dafs das Wort von der Liebe Ct 8, 6[b] f, welches offenbar das Thema des Buches ausdrückt, im MT genau mit 117 Buchstaben geschrieben ist:

25 20 15 10 5
כי־עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה
40 35 30
רשפיה רשפי אש שלהבתיה׃
65 60 55 50 45
מים רבים לא יוכלו לכבות את־האהבה
90 85 80 75 70
ונהרות לא ישטפוה אם יתן איש
117 115 110 105 100 95
את־כל־הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו׃

Es heifst das, in Worte umgesetzt: den Gedanken von der unvergänglichen Liebe sprach der Verfasser von Ct als Thema in einem Satze aus, der sich mit 117 Buchstaben schrieb, und er führte diesen Gedanken aus in ebensoviel, also 117 Versen. Diese hätten wir also noch heute — kleine Versehen zugebilligt! — alle, wenn auch vielleicht in anderer Ordnung. Hatte gleichzeitig der Dichter bei der Niederschrift die Verse fortlaufend mit den Buchstaben des Themasatzes (in ihrer dortigen Reihenfolge!) bezeichnet — entweder akrostichisch eingebaut oder einfach markierend an die einzelnen Verse angefügt! —, so war damit, falls man nachträglich die Verse umstellen wollte, gleich im voraus der Ariadnefaden gesponnen, an dem hin die zerstreuten Verse immer wieder an ihren ursprünglichen Platz geleitet werden konnten. Man brauchte nur eben den Markenbuchstaben mit dem zugehörigen Vers an seiner Stelle im Themasatze einzureihen. Und so könnte man es heute noch, wenn eben nicht die Schlüsselmarken des Ct im Laufe der Zeit — soviel wenigstens bisher gesehen werden konnte! — gänzlich verloren gegangen wären. Allerdings ist, da sich der Schlüsselvorrat im Themasatze vorzüglich erhalten hat, nicht ausgeschlossen, dafs auch die orientierenden Marken sich noch irgendwo finden lassen.

Ist nun die Umstellung der Verse in Ct tatsächlich anzunehmen? — Wenn man sich einmal in ein solches (mögliches) Transpositionsverfahren hineingedacht hat und danach das Ct noch einmal durchliest, so wird man antworten: Ja! Denn diese Formel erklärt die zu gleicher Zeit und in inniger Verbindung in Ct bestehende Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Vollkommenheit! Das stellt ja niemand in Abrede, dafs, in kleineren Stücken von Ct wenigstens, hohe Gedanken und erhabene Gefühle in eine künstlerische Form gegossen sind, die einen bedeutenden Hochstand der Dichtkunst verraten. Unvollkommenheit! Denn es ist bisher nicht gelungen, diese für das Detail allgemein anerkannte These auch in Bezug auf das Lied als Ganzes zu erweisen und gegen jeden Einwurf sicher zu stellen. Auf irgend eine Weise wird

ja jeder die Frage nach dem Kunstwert des „Buches“ erledigen; aber die dem Ct in dieser Hinsicht gewidmeten Bemühungen des „kombinierenden Scharfsinnes“ haben einen guten Kenner nicht vom Urteil abgehalten, „daſs wir in Ct unmöglich Ein einheitliches, völlig zusammenhängendes Gedicht erkennen können. Vielmehr zerfällt es deutlich in einzelne kürzere oder längere Lieder, ‚die nicht mehr miteinander zusammenhängen als eine Reihe schöner Perlen auf eine Schnur gefasset‘ (Herder)“ (Cornill).

Mit Hilfe der neuen Vorstellung sieht man eben jetzt an diesen Perlen Spuren genug, die auf eine frühere, andere Fassung hinweisen, und es fehlt einem nur die Kenntnis der Kunstformen und der künstlerischen Technik, um den Versuch anzustellen, den ursprünglichen Perlenschmuck wiederherzustellen.

b. „Ein literar-ästhetischer Rekonstruktionsversuch.“ Hiermit ist der zweite Faktor angezeigt, welcher die Summe der Kunstformen und der Technik enthält, nach denen der Dichter von Ct arbeitete; er soll den Weg zur Wiederherstellung des unversehrten Ct weisen.

Es gibt nämlich, so lautet die zweite Hypothese, eine eigenartige literarische Manier der Semiten, die sich deutlich von jeder andern, etwa der unsrigen, unterscheidet. In vielen andern semitischen Schriftwerken läſst sie sich, scheint es, beobachten, im Ct hat ihre hypothetische Anwendung zu Erkenntnissen geführt, die rückwirkend eine Stütze und Bestätigung für ihre Richtigkeit werden.

Nennt man diese schriftstellerische Art mathematistisch, so hat man ihr innerstes Wesen getroffen. Ein Semit, der kunstvoll schreiben will, bildet aus den Elementen seines Buches kleinere und gröſsere Kombinationen, welche nach mathematischen Gesichtspunkten so getroffen werden, daſs sich als Endresultat eine durchaus einheitliche, gleichförmige, um nicht zu sagen monotone Konstruktion des Ganzen ergibt, die jedenfalls dann den Vorteil hat, daſs man etwa vorgekommene oder vorgenommene Änderungen der ursprünglichen Anlage

erkennen und wieder — wenigstens in der Hauptsache! — korrigieren kann. Es geschieht das etwa so, wie man aus spärlichen Trümmerresten eines antiken Tempels infolge der mathematischen Bestimmtheit der künstlerischen Bauanlage das Bauwerk wieder annähernd in seiner alten Form erstehen lassen kann.

Mathematisches, sowohl Geometrisches als Arithmetisches, ins Literarische umgesetzt, fand sich also ursprünglich im Ct, wurde dann bei einer etwa aus pädagogischen Rücksichten vorgenommenen Absperrung resp. Zertrümmerung des Textes ebenfalls ver- und entstellt, wobei freilich die Fragmente alle so pietätvoll aufgehoben wurden, dafs man aus den grofsen und kleinen Stücken die Gesamtanlage noch herauslesen und danach das Kunstwerk zur ursprünglichen Gestalt wieder zusammensetzen kann.

Bevor ich aber das ursprüngliche Ct in solcher Rekonstruktion, die ihr Hauptaugenmerk auf die künstlerische Seite des Werkes richtet, im allgemeinen und besondern vorlege, gilt es noch, angesichts der engen Verbindung von Inhalt und Form bei jedem Kunstwerk, ein Wort über die Idee von Ct zu sagen, insofern sie durch die neuen Aufstellungen literarästhetischer Natur in etwa berührt wird.

Bei der neuen Orientierung ist vor allem die Frage zu beachten: Ist das Gedicht nur als realistisches „Liebeslied" oder als Allegorie auf eine höhere Liebe gemeint? Da scheint es mir nicht zweifelhaft, dafs die besprochene Textverschiebung, die natürlich noch vor der Septuaginta zurückläge, für die Allegorie sprechen würde, da sie als zum Schutze vor profanierender Realdeutung vorgenommen zu denken wäre, ähnlich wie bei Koh; dafs ferner die im Thema genannte Liebe, die mit der Flamme Gottes (MT) verglichen wird, in dem neuen Zusammenhang als die Liebe im allgemeinsten Sinn mit vorzüglicher Betonung ihrer höchsten Form als Liebe zwischen Gott und Mensch gemeint und zu nehmen ist. Erledigt ist vor allem die Deutung als „Lieder für die Königswoche", da ein Dichter in diesem einheitlichen Werke einen

grofsen Gefühlswert mit einzig grofser Kunst dargestellt hat. Für „Sammler“ und „Redaktoren“ ist neben ihm kein Platz mehr.

Diese allgemeinen Sätze können genügen. Es hat ja die weitere Erörterung mit der eigentlichen Deutung auch wenig mehr zu tun. Läfst doch auch ein verblichenes oder zerfetztes Gemälde sich — mehr technisch als künstlerisch — in Linie und Farbe auffrischen, ohne dafs man sich vorerst mit der vielleicht allegorisch zu nehmenden bildlichen Darstellung zu beschäftigen brauchte. Bedenken in Rücksicht auf den inspirierten Charakter des Ct dürften sich gegen die vorgeschlagene Lösung aber auch dann kaum ergeben, wenn auf dem durch die eindeutige Bestimmung des literarischen Charakters für die allegorische Deutung geebneten Boden diese selbst in Angriff genommen werden wird, da aufser jenen allgemeinen Sätzen durch mafsgebende Autoritäten kaum etwas Bindendes festgelegt ist.

Und nun zum rekonstruierten Ct selbst! Da der Rekonstrukteur nur mit ästhetischen Mafsstäben arbeitet, so ist er in der angenehmen Lage zu melden, dafs an die philologischen Kenntnisse des Lesers, speziell in semiticis, keine schweren Anforderungen gestellt zu werden brauchen. Reichlich in den meisten Fällen genügte für seine Arbeitsweise der allgemein zugängliche Text der Vulgata; nur in einigen Fällen mufste auf den Urtext verwiesen werden. Wenn sodann auch hie und da die Notwendigkeit sich ergab, trennende Lücken im dramatischen Fortschritt durch eine vom Zusammenhang nahegelegte Text-Ergänzung zu schliefsen, so ist das so wenig, dafs man von einem unveränderten Text sprechen darf.

II.

Das Lied der Lieder.

Ich schicke der ästhetischen Einzelbehandlung, die sich an den fortlaufenden Text anlehnen wird, einige

a. allgemeine Erwägungen ebenfalls ästhetischer Natur voraus über Idee, Fabel, Gefüge der Handlung und Charakter

des Werkes. Widmet man dem oben über die 117 Verse des Ct und die 117 Buchstaben Gesagten noch einmal an dieser Stelle die Aufmerksamkeit, so hat man die Idee der Dichtung, in voller Klarheit vom Dichter selbst ausgesprochen. Das „neue“ Lied der Lieder ist die packende Ausführung jenes Satzes von 117 Buchstaben. „Caritas omnia superat“, liefse sich noch markanter sagen. Voll Ewigkeitsglauben setzt der Dichter die Liebe kühn in Vergleich zum Stärksten und findet sie immer noch stärker. Meinem oben begründeten Ermessen zufolge ist die Liebe im allgemeinsten Sinne genommen. Im Erdenleben, in der Unterwelt, im Gottesreich, überall ist sie daheim. Achtet man den Reichtum, fürchtet man den Tod, so ist geachteter als Reichtum, gefürchteter als Tod die Liebe. Verlorenen Feuersgluten, die das Wasser verlöschte, ist Liebe nicht gleichzusetzen; denn Ströme von Schwierigkeiten vermögen sie nicht zu überschwemmen. Liebe, näherhin die über alle Schwierigkeiten siegende Liebe, ist also die Idee unseres Gedichtes, die nun in schöner Darstellung einer Begebenheit durch Personen und deren Handlungen entfaltet wird.

Als „Fabel“ pflegt man jene wirkliche oder erfundene Begebenheit zu bezeichnen, hinsichtlich welcher man vom Kern der Dichtung spricht. Leicht zu übersehende und zugleich im Effekt wuchtige Ereignisse sind die Vorbedingung für klassische Werke; aber trotzdem müssen sie dem Dichter noch möglichst grofse Freiheit lassen zu nötig werdenden Verschiebungen des Stoffes. Beides trifft für die Fabel von Ct zu, natürliche Einfachheit der Handlung und Dehnbarkeit des Rahmens. Ein reicher Fürst sieht zufällig ein armes, aber aufserordentlich schönes Mädchen, hat sich auch gleich unter die Macht der Liebe gebeugt und das Mädchen aus dem Volke zur fürstlichen Braut erhoben. Rasch wechseln Stunden des bräutlichen Genusses erfüllter Liebe mit Stunden der sehnsuchts- und angsterfüllten Trennung, arge Hemmnisse mit günstiger Förderung des Zusammenseins. Trennung und Zusammensein führen aber auf verschiedenen Wegen bald zum

gleichen Ziel: trautes Zusammenbleiben in ehelicher Gemeinschaft.

Gefüge der Handlung usw. Ich bin mir der Tragweite meines Unterfangens wohl bewufst und wage es doch, zu sagen: Wollte ich Ct als Literaturwerk publizieren, so gäbe ich ihm den Titel:

Canticum canticorum Salomonis,
zu deutsch
Salomons Lieblingsstück:
„[Der reiche] Friedereich [von Friedenschau]
und
[die arme] Blumenlily [von Saronstal],
oder
Eine standhafte Brautwerbung."
(Ein Singspiel in 4 Akten.)

Verlassen von aller Tradition über die Existenz einer Kunstübung dieser Art bei den Hebräern, direkt widersprochen durch die Textordnung des jetzigen Ct, wage ich es doch, weil das Gefüge der Handlung, so wie es sich im Fortschritt der Rekonstruktion herausstellte, derart ist, dafs an eine andere Möglichkeit nicht zu denken ist. So ist ursprünglich Ct aufgebaut, nachher zertrümmert worden, und so allein war aus den Trümmern ein Aufbau zu gewinnen, wie er sich jetzt wieder zeigt, voller Einfachheit bei grofser Kompliziertheit.

Vier Akte weist das Stück auf. Jeder Akt ist in zwei Szenen zerlegt. Jedesmal sind die Abmessungen des Umfanges so getroffen, dafs Akte und Szenen je ungefähr gleich grofs sind, also vier gleich grofse Akte und acht gleich grofse Szenen. Als ganze Akte sind dann der erste und vierte, sodann der zweite und dritte je gleich aufgebaut. Als Szenen sind je die ersten und die zweiten Szenen der vier Akte aufeinander zugeschnitten. Die Steigerung der Handlung ist von wunderbarer Stetigkeit und erreicht am Schlufs ihren höchsten Effekt.

Die auftretenden Personen sind:

Salomon, der Fürst.

Schoschannah, seine Braut, später seine Gattin Schulammith.
Die Mutter der Braut.
Die Stiefbrüder der Braut.
Pächter und Wächter im Weinberg.
Hofstaat, Krieger, Königinnen, Mädchen.
Mädchenchor.
Volk.

Als Ort ist gedacht:

Baal Hamon, eine Stadt im Rebgelände.

Zeit:

Vier Frühlingstage und -nächte aus der Zeit Salomons.

An den Schlufs der allgemeinen Erwägungen stelle ich noch ein Schema des Aufbaues, das einen Überblick über die Anlage, zugleich auch eine statistische Feststellung erlaubt über den Umfang, in welchem Verschiebungen des Textes stattfanden.

	1. Akt	2. Akt	3. Akt	4. Akt.
1. Szene:	1 (1)	28 (65)	56 (35)	85 (43)
	2 (114)	29 (64)	57 (36)	86 (44)
	3 (87)	30 (63)	58 (78)	87 (40)
	4 (88)	31 (66)	59 (79)	88 (41)
	5 (32)	32 (67)	60 (27)	89 (42)
	6 (115)	33 (69)	61 (28)	90 (45)
	7 (116)	34 (70)	62 (29)	91 (108)
	8 (18)	35 (71)	63 (30)	92 (85)
	9 (19)	36 (72)	64 (31)	93 (86)
	10 (89)	37 (73)	65 (37)	94 (111)
	11 (9)	38 (74)	66 (38)	95 (112)
	12 (10)	39 (75)	67 (101)	96 (113)
	13 (11)	40 (76)	68 (102)	97 (90)
	14 (21)	41 (77)	69 (103)	98 (5)
		42 (68)		99 (6)
		43 (22)		100 (20)
		44 (25)		
		45 (26)		
		46 (4)		

2. Szene:	15 (81)	47 (46)	70 (52)	101 (12)
	16 (82)	48 (47)	71 (54)	102 (13)
	17 (83)	49 (48)	72 (55)	103 (14)
	18 (84)	50 (49)	73 (56)	104 (15)
	19 (7)	51 (50)	74 (57)	105 (16)
	20 (8)	52 (106)	75 (58)	106 (17)
	21 (2)	53 (34)	76 (59)	107 (91)
	22 (3)	54 (39)	77 (60)	108 (92)
	23 (23)	55 (33)	78 (53)	109 (93)
	24 (51)		79 (61)	110 (94)
	25 (117)		80 (62)	111 (95)
	26 (24)		81 (104)	112 (96)
	27 (100)		82 (105)	113 (97)
			83 (107)	114 (98)
			84 (80)	115 (99)
Summe				116 (109)
jeden				117 (110)
Aktes:	27	28	29	33 Verse

Die Zahlen bedeuten die Verse von Ct, gezählt von 1—117. Die linke Reihe gibt die Zählung nach der neuen Anordnung, die rechte Reihe (in Klammern) die Zahl des Verses in der bisherigen Anordnung.

b. Ästhetische Einzelbehandlung.

I. Akt.

Als Schauplatz hat man sich eine Örtlichkeit aufserhalb der Stadt Baal Hamon zu denken. Der Fürst Salomon hat daselbst einen Weinberg, den er jährlich um diese Zeit persönlich auf dem Platz verpachtet. In dem Weinberg steht ein Kellerhaus. Neben dem grofsen Weinberg liegt das bescheidene Rebgut der Mutter von Schoschannah. Zeit: gegen Abend eines Frühlingstages. Endmoment der Verpachtung, welche vom Auktionator in Gegenwart des Fürsten und seiner Begleitung, an Pächter und Hüter von Weinbergen vorgenommen wird.

1. Szene. Ich lasse Ct (nach der auch gezählten Überschrift) mit 8, 11 beginnen und lege den Vers etwa als Aus-

ruf dem Auktionator in den Mund, ohne natürlich mehr als einen Annäherungswert aufstellen zu wollen:

8, 11 [Der Auktionator:] Der Weinberg, der Salomon zu Baal Hamon gehört! Er hat den Weinberg den [Feld-]Hütern angeboten [für 200 (Taler)], jeder [von den Pächtern] mufs für seinen Ertrag 1000 [Taler] leisten!

Zur Abrundung ist nach 8, 12 das in [ ] Stehende ergänzt. Als Handlung ist an den „Ausruf" etwa eine beifällige Gebärde der Wächter und Pächter anzuschliefsen, welche das „Angenommen!" derselben ausdrückt.

Gleichzeitig entsteht eine Bewegung. Schoschannah geht auf dem Wege nach dem Gut ihrer Mutter vorüber und wird bemerkt, auch von Salomon. Halb bewundernd, halb fragend wendet er sich an seine Umgebung um Auskunft:

6, 9 [Salomon:] Wer ist die, die da hervorkommt wie die Morgenröte? So schön wie der Mond, so rein wie die Sonne, so eindrucksvoll wie wehende Standarten?!

Mit dem letzten Ausdruck ist uns ein Anhaltspunkt gegeben für die Figur der Braut: eine Person in wallender, flatternder Kleidung und wohl auch in losem Haar. Der König erhält die Antwort auf seine Frage von dem Mädchen selbst, das die Frage gehört hat — jedenfalls eine Feinheit des Dichters, der den Fürsten nicht direkt fragen lassen will und ihm doch eine Antwort durch das Mädchen selbst zuteil werden läfst. Sie lautet:

6, 10 [Schoschannah:] Zum Nufsgarten mufste ich gehen, hinab, nach der Blüte im Tal zu sehen; zu schauen, ob schon die Rebe sprofst, ob die Granaten blühen. [Dann soll ich Fuchswache stehen.]

Das Ende ist nach 1, 5 ergänzt, weil durch das Folgende gefordert. Man bemerke, wie die Antwort ganz leise das Thema anhebt: Rebensprossen und Granatenblüten! Dann die Zurückhaltung zu gleicher Zeit: Nicht „ich bin das und das", sondern nur „ich mufs das und das tun", teilt sie vorläufig mit. Dafür tut Salomon schon einen grofsen Schritt vorwärts, indem er für Fuchswache zu sorgen sich müht, um mit dem Mädchen an die „Rebenblüte" denken zu können:

2, 15 [Salomon:] Fangt ihr [Wächter] uns [beiden] die Füchse weg, die kleinen Füchse, die den Reben schaden; denn, in der Tat, die Reben blühen schon!

Da die Rebgüter nebeneinander liegen, so sollen die Wächter, die Salomon gedungen, auch die Reben des Nachbars hüten, da nun die Reben wirklich schon blühen. Das Mädchen aber, das an eine bezahlte Vertretung denkt, lehnt das Anerbieten ab mit der Begründung: Das kostet Geld, und ich habe keines. Denn

8, 12 [Schoschannah:] Mein Rebstück [zu hüten], das da vor mir liegt, ist [alles], was mein ist. Du [freilich], Salomon, hast 1000 Taler [Pachtzins], und davon [kannst du geben] 200 den Hütern seines Ertrags.

Salomon gibt auf den Einwand schon nicht mehr acht. Eine andere Fuchswache schwebt ihm vor, eine andere Rebenblüte. Darauf steuert er jetzt direkt los:

8, 13 [Salomon:] Die du im Garten [auf Wache] weilst, — die Begleiter horchen mit Spannung — dürfte ich deinen Namen hören?

Zur Rechtfertigung der Übersetzung Name statt Stimme gebe ich zu bedenken, dafs jedenfalls, nach traditioneller oder neuer Anordnung, das Hörenlassen der Stimme schon vorausging. Der Situation entsprechend liegt natürlich viel mehr in dieser Frage als die prosaische Neugierde, wie das Mädchen heifsen möge. Der Darsteller des Salomon mochte so viel in Ton und Gebärde des Sätzchens legen, dafs daraus die Bitte um Neigung und Liebe klang. Interessant sind die fünf Worte zwischen Gedankenstrichen. Sie gehören wohl nicht in den Mund Salomons, sondern man wird in diesem Sätzchen noch eine der ursprünglichen Anweisungen des Dichters für das Spiel erblicken dürfen. Die Begleiter sollen, während Salomon nach dem Namen fragt, für sein Interesse dabei den wirkungsvollen Rahmen bilden, indem sie durch Gebärden die höchste Spannung ausdrücken. Und jetzt erfolgt die direkte Antwort:

2, 1 [Schoschannah:] Ich [heifse] die Blume von Saron, die Lilie vom Tal.

An den Sinn dieser Namen schliefst Salomon sofort die bereits unverblümte Bitte an:

2, 2 [Salomon:] Wie die Lilie unter den Dornen, so [soll] unter [meinen] Mädchen meine Liebste [sein].

Wo aber jetzt das deutliche Wort „meine Liebste" gefallen ist, wird für Schoschannah klar, was Salomon mit der ganzen Unterhaltung bezweckt. Darüber ist sie gründlich er-

schrocken und verwirrt, wie ihre stockende Rede und natürlich noch mehr ihr Spiel zeigt:

6, 11 [Schoschannah:] Ich weifs nicht ... meine Seele! ... Hast du mich wirklich bestimmen wollen [als Zugpferd] an die Lastwagen des Völkerfürsten?

Und darauf Salomon mit der wirkungsvollen Steigerung:

1, 8 [Salomon:] Zur [Parade-]Stute am Kaiserwagen habe ich dich geeignet erachtet, meine Liebste!

„Wagen Pharaos“ ist hier wohl als genericum gebraucht, etwa wie impériale. Für „bestimmen“ in 6, 11 ist MT dementsprechend zu lesen.

Aminadab ist Völkerfürst. Um das Bild von den Pferden und Wagen würdigen und die künstlerische Feinheit seiner Verwendung empfinden zu können, mufs man sich die Stellung des Orientalen zu seinem Pferde vergegenwärtigen. Während für uns das Pferd immer ein Tier und in gewissem Sinne etwas Gemeines bleibt, steht es für das Gefühl des Orientalen so hoch, dafs es geeignet wird, als Mafsstab zu dienen zur Wertbestimmung der zartesten Gefühle. Dann ist der aus der Bildersprache übersetzte Sinn der letzten Rede und Gegenrede folgender: Schoschannah meint, aufs höchste wegen solcher angebotenen Ehre überrascht: „Ich kann's nicht glauben! Du wolltest mich armes Mädchen wirklich unter die Schar deiner königlichen Frauen aufnehmen.“ Salomon aber geht noch über das ihr zu hoch Scheinende weit hinaus, indem er ihr sagt: „Zur Lieblingsfrau will ich dich machen, dich über die Schar der andern erheben.“ Der Fürst Salomon hat viele Frauen. Die gewöhnlichen sind den gewöhnlichen Wagenpferden, die ausgezeichnete Lieblingsfrau ist dem schönsten Pferde am Prunkwagen verglichen. Zu ersteren zu gehören, ist einem Mädchen aus dem Volke, wie Schoschannah, schon eine ungeahnte Ehre, die Liebe des Königs geht aber noch höher und erhebt sie zur bevorzugten Lieblingsfrau.

Jetzt regt sich auch der Widerschein der königlichen Seele, der Geist seines Hofstaates, und ein Echo des königlichen Wortes vom schönsten Pferde tönt zweifach an das Ohr des schönen Mädchens:

1, 9 [Die eine Gruppe der Höflinge:] Ja, schön [müssen] deine Wangen passen zwischen die [Halfter-]Kettchen, dein Hals zu den Zügelseilen!

1, 10 [Die andere Gruppe:] Wir werden dir [Zaum-]Kettchen machen von Gold, mit Silber genagelt!

Diese Worte von Kettchen und von Gold und von Silber vereint mit dem Mienenspiel und den einladenden Gebärden Salomons haben endlich das Mädchen überzeugt; es folgt dem Winke Salomons mit den Worten:

2, 4 [Schoschannah:] Ja! So führe er mich in sein Kellerhaus, und über mir wehe seine Standarte: Liebe!

Salomon und Schoschannah gehen miteinander in das Kellerhaus.

2. Szene.

Es ist unterdessen Abend geworden. Im Hintergrund das offenstehende Kellerhaus. Der Raum vor demselben bildet die eigentliche Szene. Der Hofstaat des Königs hat sich am Schlufs der ersten Szene mitsamt dem sonstigen Volke entfernt. An ihrer Stelle hat ein Mädchenchor die Szene betreten, welcher aber am Spiel wenig Anteil hat.

Eine Darstellung der Liebesszenen, die unkünstlerisch wäre und später direkt untunlich, wird dadurch vermieden, dafs das Liebespaar, wir würden sagen, hinter den Kulissen spielt. Der Zuschauer hört nur die Stimme der Liebenden, während auf der Szene der Mädchenchor sich in der Aktion auf die Teilnahme am Höhepunkt des Gespräches beschränkt. Das Fehlen der Handlung ist deshalb in dieser Szene nicht unkünstlerisch, einmal weil man sich den Text nicht als gesprochen, sondern gesungen zu denken hat, wobei Instrumente mitwirken, sodann weil der Charakter dieser Szene stark vom Dramatischen zum Lyrischen sich wendet.

Die Szene beginnt mit einem Preis des schönen Mädchens aus dem Munde Salomons, den ich probeweise, um den Charakter als Dichtung etwas hervortreten zu lassen, in gebundener Rede wiedergebe, wobei ich Thirza mit Schönau, Jerusalem mit Friedenschau übersetze:

6, 3—6 [Salomon:]

Schön wie Schönau ist mein Lieb,
Herrlich gar wie Friedenschau!
Zwingend wie ein Kriegspanier!
Kehr dein Augenpaar von mir,
Werden mich sonst gar bezwingen! —
Auf dem Haupt von schwarzen Haaren
Glänzt's wie Galaads Ziegenscharen.
Deine Zähne Schafen gleichen,
Die blendend aus der Schwemme steigen.
Jedes führt der Lämmer zwei,
Kinderlos ist keins dabei.
Wie Granaten innen, prangen
Hinterm Schleier deine Wangen!

Nach dieser Huldigung leitet das Mädchen zart und leise auf den Brautkufs über:

1, 6 [Schoschannah:] Lafs mich doch wissen, meiner Seele Liebster, wo du weidest und Ruhe hältst am Mittag, damit ich nicht sei, wie wenn ich mich bei den Herden deiner Genossen verhüllen mufs!

Salomon geht darauf ein:

1, 7 [Salomon:] Ja, wenn du's halt nicht weifst, o schönste der Frauen, so gehe den Spuren der Herden nach und weide deine Böckchen an den Zelten der Hirten!

Welches ist genau der Sinn dieser Frage und Antwort? — In dem ganzen Stück ist in Bezug auf beide Liebende von wirklichem Hüten von Herden nicht mehr die Rede; es ist dafür in dem Stück kein Platz. Also bildlich, ähnlich wie Salomon die Lilien weidet?! Wenn aber bildlich, was ist mit dem Bilde gemeint?

Die Lösung der Schwierigkeit beginnt mit der Feststellung, dafs dieBöcklein Schoschannahs wohl identisch sind mit den beiden Zwillingen der Gazelle, die unter Lilien weiden (4, 5). Damit aber sind die Brüste der Braut gemeint. Dann werden als die Herden Salomons seine Zähne (vgl. 4, 2) zu verstehen sein; als deren Spuren die Lippen, als die Zelte der Hirten die Brust, welche über das Herz als dessen Wohnung gespannt ist, hinter welcher das Herz wacht (5, 2). Und so ist dann der Sinn der Frage und Antwort: „Wo kann ich sorglos, nicht wie vor den Leuten, wo ich mich zurückhalten und verschleiern mufs, zum Kusse deines Mundes kommen?

Wo ist das Ruhezelt deines Herzens, um mich daran zu lehnen? — Wenn du's nicht weifst, dann gehe nach den Spuren, den Lippen; führe auch deine Böckchen, deine Brust, zu den Zelten der Hirten, an meine Brust!"

Diese Deutung hat den Vorteil, dafs sie den Brautkufs mit unendlicher Feinheit vorbereitet. Denn erst jetzt spricht das Mädchen die Bitte um denselben bestimmt aus:

1, 1 [Schoschannah:] So küfs' er mich mit den Küssen seines Mundes, denn besser als Wein ist deine Liebe!

1, 2 [Salomon:] Der Duft deiner Salben ist süfs, triefender Balsam dein Name!

Hier, am Höhepunkt der Szene, setzt der Mädchenchor ein:

1, 28 [Mädchenchor:] Deswegen lieben dich die Mädchen!

um die Pause zur Ausführung des Brautkusses für die Liebenden frei zu machen. Diese, so hat der Zuschauer sich vorzustellen, sinken sich jetzt in die Arme, während die Braut bittet:

2, 6 [Schoschannah:] Seine Linke unter meinem Haupte, und seine Rechte umfange mich!

In solcher Stellung halten sich beide in bräutlichem Genufs der Liebe umfangen. Es vergeht unterdessen die Nacht. Die hierfür im Spiel anzusetzende Zeitspanne ist wohl durch Musik, also selbständige, vom Wort losgelöste Musik, ausgefüllt zu denken. Das Ende dieser Zeitspanne, welche die Nacht bedeutet, wird durch eine im Texte noch erhaltene Angabe für die Schauspieler, aus der ältesten Zeit, vielleicht vom Dichter selber stammend, angegeben:

4, 6 [Angabe für das Spiel:] Wenn dann der Tag anhaucht und die Schatten fliehen, [spricht Salomon:] Ich werde [heute] auf den Myrrhenberg und auf den Weihrauchhügel gehen.

Natürlich hat diese Reise zum Ziel, der Braut Wohlgerüche zu holen, Myrrhen und Weihrauch. Während er sich erhebt, mahnt sie ihn:

8, 14 [Schoschannah:] Dann schnell, mein Lieber, wie Reh und Junghirsch, über die Salbenberge!

Im Fortgehen auf der Szene erscheinend, mahnt

2, 7 [Salomon:] Ihr Töchter von Jerusalem, bei den Rehen und Hirschen des Feldes beschwöre ich euch, dafs ihr die Geliebte nicht weckt und nicht stört, bis sie selber will.

Der Chor soll sorgen, daſs die Braut die Nacht ruhe und den Schlaf nachholen kann. Diese selber ruft ihm beim Fortgehen noch nach:

7, 10 [Schoschannah:] Ich [bin] meinem Liebsten, und zu mir kehrt er wieder!

Dann „fällt der Vorhang“. Schluſs des I. Aktes. Es sei schon hier darauf aufmerksam gemacht, daſs der zweite und dritte Akt beinahe wörtlich das letzte und vorletzte Sätzchen des I. Aktes ebenfalls als Schluſs verwenden, der zweite Akt obendrein noch den dritt- und viertletzten Satz.

II. Akt.

1. Szene. Schoschannahs Schlafgemach. Anfang der Nacht. Sie schläft auf ihrem Ruhelager. Ihre Haltung verrät, daſs sie träumt. Die Bewegungen werden schlieſslich so heftig, daſs sie davon erwacht. Im Halbschlaf kleidet sie sich an und eilt hinaus, wie wenn man jemand suchen geht. Der Zuschauer denkt dabei an das Schluſswort des ersten Aktes: „Zu mir kehrt er wieder.“ Die Braut ist über der Erwartung des in ihr Haus zurückkehrenden Salomon eingeschlafen, hat im Traum so sehr nach ihm verlangt, daſs sie, schon wach, aber noch unter seinem Eindruck, hinauseilte, ihm entgegenzugehen. Die entstehende Pause ist durch Musik ausgefüllt. Am Ende kommt Schoschannah zurück, begleitet vom Chor der Mädchen. Ihre Haltung spricht Enttäuschung aus, und sie erzählt dem Chor, was der Zuschauer zum Teil schon geahnt hat:

5, 2a [Schoschannah:] Ich schlief, aber es wachte [im Traume] mein Herz. 5, 4 [Mir war, als] steckte mein Geliebter seine Hand durch die Riegelöffnung, und mein Leib erschauerte darüber. 5, 3 [Ich überlegte:] „Ich habe ja schon die Kleider abgelegt; wie kann ich sie nur anbringen?! Habe die Füſse schon gewaschen; wie soll ich sie wieder beschmutzen?!“ 5, 2b Jetzt aber [höre ich im Traum] die Stimme des Geliebten: „Öffne mir, mein Schwesterchen, meine Freundin, meine Taube, meine Unschuld; denn mein Haupt ist voll von Tau und meine Locken von den Tropfen der Nacht.“ 5, 6c Da, wie er redete, kam meine Seele [aus dem Traum] heraus. 5, 5 Ich stand auf, um meinem Liebsten zu öffnen. Meine Hände troffen von Myrrhe und meine Finger; Myrrhe troff über die Griffe des Riegels. 5, 6 Ich öffnete meinem Geliebten, aber er

war vorüber, fort. Ich suchte ihn [dann], ohne dafs ich ihn fand, ich rief ihn, ohne dafs er mir antwortete.

Zum Chor:

5, 8 Ich beschwöre euch, ihr Töchter von Jerusalem, dafs, wenn ihr meinen Geliebten findet, ihr ihm meldet, ich sei vor Liebe krank!

Sie will also noch einmal suchen. Der Chor erklärt sich bereit, zu helfen, und bittet um die Beschreibung des Geliebten, damit sie ihn kennen können:

5, 9 [Chor:] Wie ist denn dein Liebster im Vergleich mit andern Liebsten, o schönste der Frauen? Wie ist denn dein Liebster, dafs du uns so sehr beschwörst?

Man beachte wieder die kunstvolle Einleitung zur Schilderung des Geliebten, wie sie so gleichsam notwendig aus der Handlung herauswächst! Die Reihenfolge ist hier verschieden von jener bei der Schilderung der Braut am Schlusse des IV. Aktes. Obschon einer Umstellung in die gleiche Reihenfolge nichts im Wege stände, wird doch davon abzusehen sein, weil die Abweichung bei der Schilderung der Braut künstlerisch motiviert ist, wie an der betreffenden Stelle gesagt werden wird. Ich gebe auch diesen Preis des Bräutigams in gebundener Rede:

5, 10—16 [Schoschannah:]

Ah, mein Liebster, bleich und rötlich,
Ist aus Tausend auserlesen;
Haupt von Feingold, Haar wie Palmen,
Schwarz wie Raben; seine Augen
Sind wie Tauben an den Bächen,
Milchgebadet, die an reichem
Überflufs sich niederlassen;
Seine Wangen Balsambeete,
Welche busch'ge Stauden treiben.
Seine Lippen sind wie Lilien,
Welche beste Myrrhen brauen.
Goldgedreht sind seine Arme,
Reich mit Hyazinth besetzt.
Glänzt sein Leib, ist elfenbeinern,
Saphirsteine seine Zierde.
Seine Schenkel Marmorsäulen,
Die auf goldnen Basen stehen.
An Gestalt dem Libanon gleichend,
Und sein Wuchs wie Zedern schlank;
Dann sein Kufsmund allerlieblich,

Ganz mit Liebreiz angefüllt,
Ja, so ist er, mein Geliebter,
Mädchen ihr von Friedenschau;
Ja, das ist er, ist mein Liebster!

Nun sie ihn aus dieser herrlichen Schilderung kennen, gehen sie zusammen ab, ihn zu suchen. Die Pause ist durch Musik ausgefüllt. Nach einer Weile kommen sie ohne Salomon zurück, eine nach der andern, zuletzt von allen Schoschannah, mit zerrissenem Schleier, verstört, weinend, leidend. Wenn sie herein ist, wird ihr vollends weh. Fragende Blicke der Mädchen. Darauf erzählt sie das doppelte Leid, die Schläge der Wächter und das Leid um den vergebens gesuchten Geliebten. An dem Punkte erleidet die Liebe die gröſste Heimsuchung. Denn noch ist sie jung, erst einen Tag alt. Wer mag da, wo der Fürst so lange zögert, wiederzukommen, nicht denken, die Liebe wäre wieder erloschen! Dazu das körperliche Weh:

5, 7 [Schoschannah:] Mich fanden [vorhin] die Wächter, welche die Stadt durchstreifen; sie schlugen mich und verwundeten mich; die Wächter der Mauern rissen mir den Schleier ab.

Bei der Erinnerung daran fühlt sie sich noch schwächer. Sie bittet um etwas Stärkendes:

2, 5 Stärkt mich mit Traubenkuchen, labet mich mit Äpfeln; denn ich bin, ach, vor Liebe krank!

Unter diesem letzten Weh, der Angst um ihre Liebe, bricht sie völlig zusammen. Da folgt auch, wo sie am Ende des Schmerzes angelangt ist, die Umkehr zur Freude auf dem Fuſse: Man hört fern eine Stimme rufen. Schoschannah lauscht ..., richtet sich auf. Jetzt hat sie den Ruf auch schon erkannt. Mit steigender Freude wendet sie sich an den Chor:

2, 8 Hört des Liebsten Lockruf hallen,
Stürmend kommt er über Berge,
Munter über Hügel hüpfend.
2, 9 Gleicht mein Liebster der Gazelle,
Flüchtig, wie auch junge Hirsche!

Salomon ist inzwischen näher gekommen.

Sieh, er steht schon an der Mauer,
Lauscht durchs Fenster, späht durchs Gitter ...

Sie eilt ans Fenster:

1, 3 Nimm mich mit!

Salomon winkt ihr, hinauszukommen. Sie folgt ihm. Der Chor läfst sich nicht zurückhalten:

[Chor:] Wir kommen dir nach,
Folgen dem Duft deiner Salben!
[Schoschannah:] Mich führt der König in sein Gemach!
[Chor:] Wir werden zusammen jubilieren,
Beim Wein deiner Liebe fröhlich gedenken.
[Salomon zu Schoschannah:]
Sieh, wie sie dich aufrichtig lieben!

Während dieser Worte gehen alle ab, die Liebenden in das Haus und Gemach Salomons; der Chor bleibt in der Nähe der Liebenden, die selber, wie am Schlusse der ersten Szene, dem Zuschauer unsichtbar werden. Aus den Worten am Ende der dritten Szene, welche jenen der ersten ähnlich sind, kann man die Einfachheit der Anlage des Stückes in puncto Szenerie deutlich erschliefsen.

Mit den bisherigen drei Szenen ist der im Stück zur Verwendung kommende Satz von verschiedenen Szenenschemata ganz aufgezählt: ein Schema für die Szene 1. des schnellen Findens bei Tag, 2. des schwierigen Suchens bei Nacht, 3. des glücklichen Besitzens! Damit ist zugleich gesagt. dafs von jetzt die Erläuterungen zum Text kürzer sein dürfen.

2. Szene. Vor dem Gemach Salomons. Chor der Mädchen. Von innen des Gemaches die Stimmen der Liebenden.

Salomon eröffnet das Gespräch mit der Wiederholung des Preises seiner Braut, den er schon am ersten Abend an sie richtete. Man beachte aber, wie die dabei drohende Monotonie schön überwunden wird, indem die Handlung durch die Vertiefung der Intimität zwischen den Geliebten — man sehe besonders auf den hier gebotenen, das erste Mal fehlenden Schlufssatz! — eine ganz diskret angedeutete Steigerung erfährt. Daneben her gehen noch einige leicht zu bemerkende, kleinere Zusätze mit steigerndem Effekt.

4, 1—5 [Salomon:] Sieh du, wie schön du bist, meine Freundin! Schau du, wie schön du bist! Deine Augen sind Taubenaugen aus lockigem Haar; dein Haar gleicht einer Ziegenherde, die an den Bergen Galaads lagert. Deine Zähne gleichen einer Herde geschorener Schafe, die aus der Schwemme steigen. Alle haben Zwillingslämmer; keines unter ihnen ist unfruchtbar.

Gleich Faden von Purpur sind deine Lippen, dazu die Rede süfs. Wie eine Scheibe von Granatäpfeln innen, so sind deine Wangen unter dem Schleier. Es gleicht dein Hals dem Davidsturm, der als Waffenburg erbaut ward; tausend Schilde hängen darin und sämtliche Rüstung der Helden. Deiner Brüste Paar gleicht den jungen Zwillingen einer Gazelle, die unter den Lilien weiden.

Die Antwort Schoschannahs ist diesmal, wie es das vorhergehende lange Suchen, die Schläge der Wächter usw. wohl motivieren, kurz. Sie wiederholt die Bitte vom Abend vorher:

8, 3 [Schoschannah:] Seine Linke sei unter meinem Haupte, und seine Rechte umfange mich!

Bei der absoluten Gleichheit von 8, 3 mit 2, 6 ist natürlich nicht auszumachen, ob sie nicht vielleicht ihre Stellen zu tauschen hätten. Auch der Fortschritt der Handlung ist gleich dem der ersten Nacht; auch die zweite vergeht im bräutlichen Genufs der Liebe. Die Worte sind entsprechend ähnlich. Der zwischen [ ] stehende Satz ist nicht im Text erhalten, hat aber, nach 7, 1, offenbar ursprünglich dagestanden. Jene Auskunft am Abend nachher setzt voraus, dafs hier der Plan ausgedacht und mitgeteilt wurde. So auch 4, 6 im Verhältnis zu 2, 8.

Das Ende der Pause bezeichnet wieder die Angabe für das Spiel:

2, 17 [Angabe für das Spiel:] Wenn dann der Tag anhaucht und die Schatten fliehen, [spricht Salomon: Ich werde jetzt in meinen Garten gehen zu den Balsambeeten, zu weiden in den Gärten und Lilien zu sammeln].

[Schoschannah:] Dann sei wieder schnell, wie Reh und Junghirsch auf dem Betherberg!

3, 5 [Salomon:] Ihr Töchter von Jerusalem, bei den Rehen und Hirschen des Feldes beschwöre ich euch, dafs ihr die Geliebte nicht stört noch weckt, bis sie selber will.

2, 16 [Schoschannah:] Ich dem Liebsten, und der Liebste mir, der unter den Lilien weidet.

Der Vorhang fällt. Ende des II. Aufzugs.

III. Akt.

1. Szene. Abend des dritten Tages. Sie sucht Salomon auf dem Lager, nicht draufsen. Sonst alles, wie zu Anfang II. Akt, 1. Szene. Es erzählt

3, 1 [Schoschannah:] Ich suchte ihn des Nachts auf meinem Lager, den Inniggeliebten. Ich suchte ihn [im Traume], fand ihn aber nicht.

3, 2 Da wollte ich [beim Erwachen] aufstehen und durch die Stadt wandern; wollte auf Gassen und Strafsen ihn suchen, den meine Seele liebt. So habe ich ihn gesucht, ihn aber nicht gefunden [und ging wieder heim].

6, 17 [Chor:] Sage uns! Wo ging denn dein Geliebter hin, du schönste der Frauen? Wohin hat sich dein Geliebter gewendet? und wir wollen ihn mit dir suchen!

7, 1 [Schoschannah:] Mein Liebster stieg zu seinem Garten hinab, zu den Balsambeeten, zu weiden in den Gärten und Lilien zu sammeln!

Sie schicken sich an, hinauszugehen. Da hört man die bekannte Stimme rufen. Die Braut erklärt dem Chor:

2, 10 [Schoschannah:] Seht, mein Liebster ruft mich!

Sie lauschen alle der Stimme und gehen ihr entgegen. Man hört immerfort den Bräutigam:

2, 10—14 [Salomon:] Auf, meine Freundin; komm doch, meine Schönste, heraus! Denn schon ist dahin der Winter, vorüber die Regenzeit, gänzlich vorbei. Schon sind im [Gart-]Felde die Blumen zu sehen; die Zeit des Gesanges ist da; schon hört man das Girren der Turteltaube auf unserer Flur. Der Feigenbaum würzt seine Früchte; es duftet der blühende Weinstock. Auf drum, meine Freundin, meine Schöne, und komm! Mein Felsentäubchen im Spalt, in der Mauerhöhle, lafs dein Gesicht mich sehen! Lafs deine Stimme mich hören! Denn deine Stimme ist lieblich, dein Angesicht hold!

Man übersehe bei dem Rufe des Bräutigams nicht, wie derselbe seiner Umgebung — er ist im Garten — angepafst ist!

Nach einer Weile kehren alle, sie mit Salomon, zurück. Sie erzählt dem Chor, was ihr unterwegs passiert ist. Dabei kehrt das Motiv der Wächter mit einer schönen Änderung wieder:

3, 3 [Schoschannah:] Mich fanden die Wächter, welche die Stadt bewachen. „Habt ihr den gesehen [, fragte ich], den meine Seele liebt?“

Aber heute brauchte sie nicht einmal auf eine Antwort der Wächter zu warten!

3, 4 Eben war ich an ihnen vorüber, als ich den Liebsten meiner Seele fand. Ich habe ihn festgehalten und werde ihn nun nicht lassen, sondern ihn hinführen in das Haus meiner Mutter, zur Lagerstätte meiner Gebärerin!

Hiermit hat zum erstenmal das Motiv der Hochzeit das Gesichtsfeld erreicht. Was sie, zum Chor gewendet, eben sprach, wiederholt sie in bildlicher Rede jetzt dem Bräutigam. Man übersehe nicht, wie auf dem Weg zur Hochzeit jetzt die

Braut die Führung übernimmt, während bisher Salomon sich der Initiative beflifs. Bezüglich der im folgenden genannten Pflanzen betone ich noch, dafs [Granat-]Apfelbaum und Alraun mit der ehelichen Fruchtbarkeit in Zusammenhang gebracht werden, die Cyperblume deshalb wohl mit der bräutlichen Liebe. Der ausgesprochene Gedanke wäre demnach kurz: Heute bräutlich, morgen ehelich!

7, 11—13 [Schoschannah:] Wohlan, Liebster! Gehen wir hinaus ins Gartfeld! Unter Cyperblumen wollen wir weilen! Morgen gehen wir in die Reben und sehen, ob der Weinstock sprofst, ob die Rebe ans Blühen kommt, ob die Granaten blühen. Dort will ich dir meine [eheliche] Liebe schenken. Die Alraunen duften, und in unserem Hause sind allerlei köstliche Früchte; alte und frische hab' ich für dich, o mein Geliebter, aufbewahrt!

Es gehen alle ab in den Garten Salomons.

2. Szene. Situation ähnlich wie II. Akt, 2. Szene, nur im Garten, statt im Haus. Dementsprechend weist auch, durch eine feinsinnige Anlehnung an die Situation: „Liebe im Garten", der dritte „Preis der Braut" eine Bereicherung an Darstellungsmitteln und eine inhaltliche Erweiterung auf. Es beginnt

4, 7 [Salomon:] Ganz schön bist du, meine Freundin, ganz schön, und ein Flecken ist nicht an dir. 4, 9—15 Getroffen hast du mir das Herz, meine bräutliche Schwester, durch einen Blick deiner Augen, durch ein einziges deiner Halskettchen. Wie süfs ist deine Liebe, du schwesterliche Braut! Besser als Wein ist deine Liebe. Besser der Duft deiner Salbe als alle Gewürze! Von deinen Lippen, o Braut, träufelt Honigseim; Honig und Milch sind unter deinen Lippen. Der Duft deiner Kleider ist wie Libanons Duft.

Du bist ein verschlossener Garten, du bräutliche Schwester! Du bist ein verschlossener Quell, ein gesiegelter Born. Es sind deine Triebe ein Garten voll von Granaten, mit herrlichen Früchten, Cyperblumen und Narden, Narden und Safran, Kalmus und Zimmet, Weihrauchstauden, Myrrhen und Aloe, mit allerhand bestem Gewürz.

Ein Brunnen im Garten, ja! Ein Quell des lebendigen Wassers ist es, das vom Libanon kommt. 4, 8 Vom Libanon komm, ja, meine Braut, mit mir, mit mir vom Libanon herab! Ströme herab vom Gipfel des Amana, vom Gipfel des Senir und Hermon, von den Höhlen des Löwen- und Pantherberges!

4, 16 Erhebe dich, Nordwind, auf, Südwind! Wehe in meinem Garten, dafs seine Gewürze triefen!

Garten und Quell und wasserreiche Gebirge sind natürlich die Braut. Düfte und Wasser ihre Liebe, um die Salomon

bittet, und zwar in kunstvoller Anordnung der einzelnen Gegenstände seiner Bitte. Die Bitte wird gewährt:

5, 1a [Schoschannah:] Ja, mein Geliebter komme in seinen Garten und geniefse seine herrliche Frucht!

Das ist natürlich sachlich entsprechend dem Worte der ersten Nacht: Er küsse mich! Und Salomon folgt der Aufforderung:

5, 1b [Salomon:] Ich bin da, schwesterliche Braut, in meinem Garten; ich sammle meine Myrrhe und meinen Balsam; ich esse meinen Honigseim und Honig; ich trinke meinen Wein mit meiner Milch!

Zu seiner Zeit sagt auch der Chor wieder seinen Spruch:

[Chor:] Ja, esset, Freunde, und trinket! Ja, trinket euch satt, ihr Geliebten!

Bevor aber die Braut dieser Mahnung folgt, will sie für den folgenden Tag die Hochzeit sicherstellen. Denn dafs sie so verstohlen nur den Liebesgenufs pflegen soll, genügt ihr nicht mehr. Sie ist der Kraft ihrer Liebe inzwischen so sicher geworden, dafs sie den fürstlichen Bräutigam zuversichtlich bittet, der „Sohn“ ihrer Mutter und also ihr „Bruder“ zu werden, damit sie überall ihn küssen dürfe.

8, 1 [Schoschannah:] Wer gibt dich mir zum Bruder, der die Brust meiner Mutter gesogen?! Dann darf ich dich küssen, wo ich dich draufsen finden mag; keiner darf mich darob höhnen. 8, 2 Ich werde dich also führen und hinbringen in das Haus meiner Mutter. Sie wird mich lehren, dich zu tränken mit Würzwein und Most von Granaten!

Bis der Tag anhaucht und die Schatten fliehen, pflegen sie, wie jede Nacht bisher, bräutliche Liebe. Wie er dann fortgeht, die Hochzeit zu bereiten, mahnt er:

8, 4 [Salomon:] Ich beschwöre euch, ihr Töchter von Jerusalem, bei den Rehen und Hirschen des Feldes, dafs ihr die Geliebte nicht stört noch weckt, bis sie selber will!

6, 2 [Schoschannah:] Ich dem Liebsten und der Liebste mir, der unter Lilien weidet!

Der Vorhang fällt. Ende des III. Aktes.

IV. Akt.

1. Szene. Der Aufbau gleicht dem I. Akt. Ort: Vor dem Garten der Mutter Schochannahs an der Landstrafse. Nachmittags.

Mutter und Stiefbrüder der Braut. Chor. Volk in Erwartung des Hochzeitszuges. In erzählendem Tone berichtet ein

3, 9—10 [Erster Halbchor:] Eine Prachtsänfte hatte sich Fürst Salomon machen lassen aus Holz vom Libanon; deren Säulen hatte er verfertigen lassen aus Silber, von Gold das Gestell, von Purpur den Sitz; die Mitte lieblich gepolstert wegen der Töchter Jerusalems!

Man erblickt in der Ferne die Sänfte:

3, 6—8 [Zweiter Halbchor:] Was zieht von der Wüste herauf, wie Rauchsäulen aus Myrrhenduft und Weihrauch und allen Gewürzen der Krämer?

[Erster Halbchor:] Siehe, Salomons Sänfte! Sechzig Tapfere aus den Helden Israels umgeben sie. Jeder trägt sein Schwert, zum Kriege geübt. Ein jeder trägt sein Schwert an der Hüfte; es ist über die Schrecken der Nacht.

Inzwischen ist die Sänfte in die Nähe gekommen. Salomon steigt aus, nachdem die Träger angehalten haben. Er strahlt in fürstlicher Herrlichkeit. Daher

3, 11 [Zweiter Halbchor:] Heraus, ihr Töchter Sions, und betrachtet den König Salomon mit der Krone, die ihm seine Mutter zum Schmucke gab am Tage seiner Hochzeit, am Tage seiner Herzensfreude!

Der Sänfte ist unterdessen auch Schoschannah, jetzt Schulammith, entstiegen, um zu Fufs in den Garten zu gehen. Wie er die Braut und jetzt Gattin erblickt, fragt der

8, 5 [Zweite Halbchor:] Wer ist die, welche aus der Wüste heraufsteigt, die Herrliche, gestützt auf ihren Geliebten?

6, 7 [Erster Halbchor:] Ja, sechzig Königinnen sind [um sie], und achtzig Nebenweiber, und der Dienerinnen ist keine Zahl!

Die Mutter gibt nun Antwort.

6, 8 [Die Mutter:] Es ist mein einziges Kind, meine Taube, meine Reine, ihrer Mutter einzig Töchterlein, die Bevorzugte ihrer Gebärerin.

[Angabe für das Spiel:] Die Mädchen haben sie [unterdessen] in Augenschein genommen und sind in Hochrufe ausgebrochen; ebenso die Königinnen und Nebenweiber und beglückwünschten sie. —

Da gibt's einen „Zwischenfall". Die Braut ist ohne Schmuck auf Haupt und Brust. Das wirft man den gegenwärtigen Stiefbrüdern vor, wogegen sich diese natürlich verteidigen.

8, 8—9 [Die Stiefbrüder:] Unsere Schwester ist [eben] klein und hat keine [vollen] Brüste! Was sollen wir da unserer Schwester für den Tag der Werbung tun?! ... Ja, wenn sie [grofs wie] eine Mauer wäre, dann würden wir auf sie [eine Brautkrone wie] eine silberne Mauer [schon] bauen! Ja, wäre sie [im Besitz von entwickelten Brüsten wie] ein Tor[bau], so würden wir [einen Brustschmuck wie] Torflügel ihr [schon] aus Zedern bauen!

Dagegen läſst sich aber die Braut energisch vernehmen:

8, 10 [Schulammith:] Wohl bin ich [groſs wie] eine Mauer, und wohl sind meine Brüste einem [breit ausladenden] Turme gleich! Drum habe ich auch in seinen Augen Wohlgefallen gefunden!

Danach will sie gehen; aber das Volk will sie ob ihrer Schönheit noch einmal sehen.

6, 12 [Das Volk:] Schau doch herum, schau doch herum, Schulammith, sieh doch herum, sieh herum, daſs wir dich betrachten können!

Die Brüder wollen sich bei dieser Gelegenheit für die vorige Niederlage revanchieren:

7, 1a [Die Stiefbrüder:] Was wollt ihr denn an Schulammith betrachten?! So eine Art [schwarz verwittertes] Lagerzelt?!

Ihre Niederlage ist aber noch gründlicher.

1, 4—5 [Schulammith:] Wohl bin ich sonnenverbrannt, aber doch schön, ihr Töchter Jerusalems, gerade wie die Zelte Qedars, wie die [Leder-]Zelte Salomons! Macht nur keine groſsen Augen, daſs ich gebräunt bin, weil das die Sonne war, die mich verbrannte! Die [Stief-] Söhne meiner Mutter waren gehässig gegen mich, lieſsen mich im Weinberg Fuchswache stehen! Nun! Habe ich nicht meinen Weinberg [gut] gehütet?!!

Damit wendet sie sich von der Menge ab und Salomon zu. Dieser deutet auf den „historischen“ Apfelbaum.

8, 5b [Salomon:] Unter dem Apfelbaum wollte ich dich enthüllen. Dort gebar dich deine Mutter, dort brachte dich zur Welt deine Gebärerin.

2, 3 [Schulammith:] Ja, was der Apfelbaum unter den Waldbäumen, das ist mein Liebster unter den Jünglingen. Ich sehne mich danach, unter seinem Schatten zu sitzen. Wie süſs ist seine Frucht meinem Gaumen!

Beide verschwinden unter dem Apfelbaum den Blicken.

2. Szene:

1, 11 [Angabe für das Spiel:] Sobald der König in seiner [des Baumes] Umgebung angelangt ist [, sagt er:] Meine Narde haucht ihren Duft.

1, 12 [Schulammith:] Ein Myrrhenstrauſs ist mein Liebster mir, der an meinem Busen ruht.

1, 13—14 [Salomon:] Ein Träubchen vom Cyperstrauch ist meine Liebste, aus dem Rebberg von Engaddi. Sieh, wie schön bist du, meine Freundin, wie bist du so schön! Deine Augen sind Taubenaugen!

1, 15—16 [Schulammith:] Sieh, wie schön bist du, mein Liebster, und milde, wie das Lager im Grünen uns ist. Die Zedern unseres Hauses Gebälk, unsere Hallen die Zypressen!

Sie hat sich unterdessen auf dem „Lager“ niedergelassen. Er enthüllt, beginnend mit den Sandalen, nach und nach ihre

Schönheit, indem man ihn dazu sprechen hört. In dieser schildernden Handlung liegt nun wieder eine grofse Kunst beschlossen, sowie das Motiv, diese und keine andere Reihenfolge bei der Schilderung einzuhalten. Der Schwanengesang auf die bräutliche Herrlichkeit der Schoschannah-Schulammith lautet:

7, 1b—9 [Salomon:] Wie schön sind in den Sandalen deine Füfse, du fürstliches Mädchen! Die Wölbung deiner Hüften ist wie Halsgeschmeide, von Künstlerhand gefertigt. Dein[e] Nabel[bucht] ist wie ein rundes Becken, dem nie der Würzwein fehlt. Dein Leib wie ein Haufen Weizen, von Lilien umgeben. Deine zwei Brüste wie zwei junge Zwillinge einer Gazelle. Dein Hals wie ein elfenbeinerner Turm. Deine Augen sind wie die Teiche zu Hesebon, am Tore Bath-Rabbim. Deine Nase wie der Libanonturm, der nach Damaskus hin Wache hält. Dein Haupt wie der Karmel; das Haar des Hauptes wie Purpur des Königs, in Schleifen geknüpft. Wie schön und reizend bist du, Liebste in Wonne! Deiner Gestalt nach bist du wie eine Palme, und deine Brüste wie Trauben. Ich meine, ich will auf die Palme steigen und ihre Zweige umfassen! Und es werden deine Brüste wie Weintrauben sein, deiner Nase Schnaufen wie Äpfel, dein Hauch wie der beste Wein; er geht zu meinem Geliebten geradeaus; er läfst die Lippen der Schlafenden flüstern. . . .

8, 6—7 Lege mich [in ehelicher Liebe] wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm.

Hier mochten sich Chor und Musik anschliefsen, um mit vereinten Kräften die Darstellung derjenigen Sätze in höchster Vollendung zu geben, in welchen auch die Idee des Stückes kulminiert:

Denn stark wie der Tod ist die Liebe; mächtig wie die Unterwelt das Sehnen; ihre Gluten sind wie Feuersgluten, die der Gottesflamme eignen. Grofse Wasserfluten können die Liebe nicht löschen, und Ströme werden sie nicht ertränken. Wenn jemand auch den ganzen Glanz seiner Habe für die Liebe geben wollte, so würde man ihm mit Spott begegnen!

Eine interessante Lesart des Diatessarons.

Von Dr H. J. Vogels in Düsseldorf.

Den Vers Lk 6, 42 bietet der Codex Cantabrigiensis in folgender Fassung: η πως δυνασαι λεγειν τω αδελφω σου αφες εκβαλω το καρφος εκ του οφθαλμου σου και ϊδου η δοκος εν τω σω οφθαλμω ὑποκειται ὑποκρειτα εκβαλε πρωτον την δοκον εκ του οφθαλμου σου και τοτε διαβλεψεις εκβαλειν το καρφος εκ του οφθαλμου του αδελφου σου. Dem entspricht genau die gegenüberstehende Übersetzung: aut quo modo potes dicere fratri tuo sine eiciam festucam de oculo tuo et ecce trabis in tuo oculo est ÿpocrita eice primum trauem de oculo tuo et tunc uidebis eicere festucam de oculo fratris tui. Daſs die starken Abweichungen dieser Fassung gegenüber dem echten Lukastext durch ein griechisches Diatessaron zu erklären sind, habe ich bei anderer Gelegenheit[1] zu zeigen gesucht. Hier sei aufmerksam gemacht auf das interessanteste Wort des Verses, das Wort ὑποκειται. Von allen griechischen Hss, die Tischendorf für seine editio octava critica maior verglichen, bietet D allein diese Addition. Woher mag das Wort kommen? Unmittelbar neben ihm lesen wir die Anrede: ὑποκρειτα; am einfachsten erklärt sich darum das überschüssige ὑποκειται wohl durch die Annahme, daſs es ursprünglich ein dittographisch geschriebenes υποκρειτα war. Dann aber handelt es sich hier um einen Fehler, der in ein ehrwürdiges Altertum zurückgehen muſs: fast die ganze Vetus Latina teilt ihn. Die Italacodices *d* und *e* übersetzen das υποκειται frei durch *est*, *a b c ff*[2] *l q* (nicht *k*, wie Tischendorf z. St. angibt) *aur* wört-

[1] Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis, Leipzig 1910, 92.

licher mit *subiacet*. Aber noch ein anderer wichtiger Zeuge tritt hinzu. Der Sinaisyrer (der Curetonsche Syrer fehlt für diese Stelle) liest hier: ܘܗܐ ܒܥܝܢܟ ܕܝܠܟ ܩܪܝܬܐ ܣܝܡܐ ܢܣܒ ܒܐܦܐ, was Burkitt, Evangelion da-Mepharreshe I 279 übersetzt: *and lo, in thine own eye a beam is set? Thou respecter of persons!* also genau den Text des Cantabrigiensis: και ιδου η δοκος εν τω σω οφθαλμω υποκειται υποκρειτα. Nun schlagen wir die Parallele Mt 7, 4 nach. Dort fehlt leider der Sinaisyrer wie auch der Cantabrigiensis, aber syr^{cu} liest dort fast ebenso wie in Lk: ܗܐ ܒܥܝܢܟ ܕܝܠܟ ܩܪܝܬܐ ܣܝܡܐ ܢܣܒ ܒܐܦܐ, also wieder das υποκειται υποκρειτα! Das zeigt uns aber auch die Quelle des Fehlers. Die altsyrische Evangelienübersetzung ist, wie ich anderswo[1] schon andeutete und bald ausführlicher nachzuweisen hoffe, sehr stark durch Tatians Diatessaron beeinflufst[2]. Der Fehler υποκειται mag noch älter sein, im Diatessaron hat er jedenfalls gestanden. Für Mt 7, 4 verzeichnet Tischendorf keine griechische Handschrift, die diese Lesung böte, aber die Vetus Latina, die ebenfalls stark von Tatianismen durchsetzt ist, weist sie auf: Sie liest auch dort jenes *est*, das nur *d* und *e* uns in Lk 6, 42 bewahrt haben. Es lesen in Mt 7, 4 *a: ecce trabis est in tuo oculo; c: ecce trabis in tuo oculo est; g*[1] *g*[2]*: ecce trabis est in oculo tuo; k Lucif. Cal: ecce trabes in oculo tuo est; gat vg: ecce trabes (gat: trabs) est in oculo tuo.*

[1] Harmonistik 107.

[2] Hermann von Soden (Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 1581) gibt als Zahl der Paralleleinwirkungen im altsyrischen Evangelium an für Mt 216, für Mk 204, für Lk 107. Ich habe bei der ersten Durcharbeitung neben rund 200 Parallelvarianten bei den Synoptikern über 1200 Paralleleinwirkungen notiert. — A. S. Lewis (The old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê, London 1910, Introduction IV ff) nimmt auch jetzt noch an, dafs das Ev. d. Meph. älter sei als Tatian. Da hat doch F. Baethgen, Evangelienfragmente, Leipzig 1885, 72 ff schon richtiger gesehen.

Nochmals die Verspottung Christi.

Vorstehendes Thema scheint nicht zur Ruhe kommen zu sollen; vgl. BZ VI 378 ff. Über den neuesten Erklärungsversuch eines Philologen in den Preufsischen Jahrbüchern vgl. BZ VII 417. Jüngst ist nun in „Theologie und Glaube" I 689—708 von dem Lect. phil. H. Allroggen O. F. M. ein Aufsatz erschienen, der ebenfalls „Die Verspottung Christi" behandelt. Noch einmal rollt der Verfasser die ganze Frage auf, ohne in den wesentlichen Punkten Neues zu bieten. Dabei passiert es ihm, dafs er in der Einleitung meinen Erklärungsversuch als unzureichend ablehnt, während er am Schlusse seiner Arbeit zu demselben Resultat wie ich kommt. Im folgenden der Beweis: Nachdem Allroggen den natürlichen Erklärungsversuch Geffckens und Kastners (A. schreibt immer: Karstner!) gestreift hat, schreibt er: „Im Sinne der erwähnten Kritiker ist es doch fraglich, ob alle erhobenen Schwierigkeiten z. B. der Ungesetzlichkeit, der Unverträglichkeit mit der römischen Würde u. a. durch sie allein (natürliche Erklärung) gelöst werden können." Dann fährt er fort: „Für solche also, die eine nur natürliche Erklärung als nicht genügend ansehen, wird es nötig sein, die Geschichtlichkeit aus andern Gründen nachzuweisen." Um jeder Konfusion vorzubeugen, möchte ich bemerken: Es handelt sich bei dem in Frage stehenden Problem in letzter Linie um die beiden Kernfragen: 1) War es zu jener Zeit, unter jenen Umständen, in jener Situation, in ihrer Stellung usw. den Soldaten überhaupt möglich, jene Spottszene aufzuführen? 2) Warum haben sie gerade diese Art gewählt? Ad 1 schrieb ich a. a. O. 390: „Wenn der Mimus, wie Reich im folgenden zeigt, im römischen Heere privilegiert war, dann ist auch der Scherz der Soldaten möglich, zumal mit einem „Volksaufwiegler, Hochverräter und Thronprätendenten"". Etwas weiter unten trug ich ad 2 meine natürliche Erklärung aus psychologischen Motiven vor. Die Heranziehung der Philostelle durch Reich und die darauf basierende Hypothese lehnte ich mit andern aus den angegebenen Gründen a. a. O. 384f ab. Zu ganz demselben Resultat gelangt nun Allroggen am Schlusse, wo er sagt: „Daher mufste man auch ohne Kenntnis der Philostelle schon aus der durch Reich nachgewiesenen Häufigkeit mimischer Darstellungen . . . annehmen, dafs durch Gewöhnung . . . den Soldaten die Improvisierung der Verspottungsszene hinreichend nahegelegt war. Kann man auch der Mimushypothese in Reichs Auslegung nicht zustimmen, so ist doch wenigstens der Beweis erbracht, dafs eine ähnliche Szene in der nämlichen Zeit nicht nur dann und wann vorkam, sondern allgemein üblich war. . . . Als eine sich von selbst darbietende Ergänzung der natürlichen Erklärung ist diese Hypothese am ehesten geeignet, die in Frage kommenden Schwierigkeiten, soweit sie in dem Vorgange selbst liegen, zu lösen." Wenn Allroggen S. 706, wahrscheinlich bezugnehmend auf meine Auslassung S. 384, schreibt: „Deshalb ist es sehr fraglich, ob Juden dieser Verspottung beigewohnt haben, wie Kastner annimmt", so übersieht er, dafs die Ausführung an jener Stelle eine solche Annahme gar nicht zur Voraussetzung hat, sondern durch Jo 19, 5 f hinlänglich gerechtfertigt wird. Im übrigen soll nicht verschwiegen werden, dafs der Aufsatz in Details besonders über den Mimus in altklassischer und altchristlicher Zeit schätzenswerte Beiträge liefert.

Breslau. Karl Kastner.

Besprechungen.

Reinisch, **Leo**, *Die sprachliche Stellung des Nuba* (Sprachenkommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band III). Wien 1911, in Kommission bei Alfred Hölder. gr. 8⁰ (177 S.) *M* 3.80.

In seinem für die vergleichende Sprachwissenschaft grundlegenden, leider aber, wie es den Anschein hat, in Deutschland zu wenig beachteten Werke „Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen" (s. BZ VIII 53ff) hat der unermüdliche Autor, der Nestor unter den deutschen und österreichischen Ägyptologen, die ursprüngliche Einheit der chamitischen und der semitischen Sprachen unwiderleglich dargetan. Im vorliegenden Werke „soll nun der Nachweis erbracht werden, daſs das Nuba das nächste Verbindungsglied darstellt zwischen den chamito-semitischen und den nilotischen Sprachen, die wiederum ihrerseits mit den verschiedenen Sprachen des Sudan engere oder losere Zusammenhänge aufweisen" (Vorwort).

Dieser Nachweis ist dem Verfasser vollends gelungen. Vom Verbum ausgehend, weist er S. 2—88 nach, daſs das Nuba zunächst an die Agausprachen sich anschlieſst, zugleich aber auch das Verbindungsglied zwischen diesen und den nilotischen Sprachen bildet, nämlich dem Dinka und Schilluk und weiterhin dem Bari, Masai usw. S. 88—90 stellt er die Ergebnisse seiner Untersuchung also zusammen: „Sonach erfolgt als Resultat der bisherigen Untersuchung, daſs das Nuba mit der einzigen Ausnahme, daſs es noch kein grammatisches Geschlecht kennt, durchaus die nächsten Beziehungen zu den kuschitischen und speziell zu den Agausprachen aufweist. So wird:

a) Das Verbum wie im Agau durch Suffixe, und zwar in der Weise gebildet, daſs an den Partizipialstamm als Prädikat das Fürwort als Subjekt und an dieses das Verbum der Existenz als Kopula angesetzt wird. Die Bildung der Verbalstämme: des Kausativs, Passivs usw., erfolgt durch die gleichen Elemente wie in den kuschitischen Sprachen, ebenso die Bildung der Tempora und Modi. Wie im Agau führen auch hier die verschiedenen Tempora zunächst auf zwei Hauptformen zurück, welche aber ganz so wie im Agau bei lautlicher Unterscheidung des ehemals gemeinsamen Suffixes eine gleiche Urform aufweisen. Die Verneinung wird wie im Kuschitischen so auch im Nuba am Verbum ausgedrückt, und die Negativa sind auch hier die gleichen wie in den chamito-semitischen Sprachen. Das Gleiche gilt auch von den Interrogativa.

b) Das absolute Pronomen ist gegenüber dem kuschitischen etwas mehr verschliffen. . . .

c) Das possessive Pronomen wird wie im Agau und in den meisten kuschitischen Sprachen dem Nomen vorangestellt. In formaler Hinsicht steht das Possessiv des Nuba . . . auf einer noch mehr primitiven Stufe. . . .

d) Die Demonstrativ- und Interrogativ-Pronomina des Nuba sind die gleichen wie in den kuschitischen Sprachen, und das Relativ wird speziell im Agau durch Suffixe am Verbum gebildet; ebenso erweisen sich diese wie im Agau als Reste des Verbum substantivum.

e) Die Ausgestaltung des Nomens, sowohl des Substantivs als auch des Adjektivs, ist wie in den chamito-semitischen Sprachen in der Weise

wie die des Verbums vor sich gegangen, und die Nominalsuffixe sind, wenn auch teilweise nur in verschliffenen Formen erhalten, die gleichen wie in den chamito-semitischen Sprachen. Ebenso erfolgt die Bildung der Kasus und des Plurals durch dieselben Suffixe und Postpositionen wie im Kuschitischen, desgleichen die Steigerung des Adjektivs.

f) Die gegenwärtige dekadische Zählweise der Nubier stellt sich durch die Analyse der Zahlwörter als eine ursprünglich quinare dar, wie im Kuschitischen; auch sind die Zahlbezeichnungen von eins bis zehn zumeist dieselben, wie sie in den kuschitischen Sprachen vorkommen.

g) Der einzige grammatische Unterschied des Nuba wie des Barea und Kunama von den chamito-semitischen Sprachen besteht also lediglich darin, dafs in jenen Idiomen das grammatische Geschlecht noch nicht zur Ausbildung gelangt ist. Nun stellt sich aber aus der Analyse des Verbums, des absoluten Pronomens und des Nomens in den chamito-semitischen Sprachen die Tatsache heraus, dafs auch hier ein grammatisches Geschlecht ursprünglich nicht existiert hat und dasselbe nur durch lautliche Umwandlung des eigentlichen Fürwortes und des Verbum substantivum erreicht worden ist, welche dem jenen genannten Redeteilen zu Grunde liegenden Verbalstamm als Suffixe angesetzt erscheinen“ (vgl. Das persönliche Fürwort, § 261 ff). S. 91—120 vergleicht der Verfasser den nubischen Wortschatz mit dem chamito-semitischen und kommt zum gleichen Resultat (vgl. oben sub g). Mit Recht bezeichnet er das Nuba, Barea und Kunama als protochamitische Sprachen. S. 122—160 vergleicht der Verfasser das Nuba mit den Idiomen der zunächst südlich am Nil wohnenden Negervölker der Dinka und Schilluk und S. 161—168 den nubischen Wortschatz mit dem Wortschatz jener (nilotischen) Völker. „Der wesentliche Unterschied beider Gruppen besteht darin, dafs diese (Nuba, Barea, Kunama) zu den flektierenden, jene (die nilotischen Sprachen) aber gleich den meisten Idiomen des Sudan in überwiegender Mehrzahl zu den agglutinierenden und isolierenden Sprachen gehören. . . .“ Dies „begründet zwischen den beiden Gruppen keinen prinzipiellen, sondern nur einen graduellen Unterschied. Die Erscheinung aber, dafs der Wortschatz des Nuba . . . weit zahlreichere Übereinstimmungen mit den chamito-semitischen als mit den nilotischen Sprachen aufweist, ist eine leicht begreifliche, weil ja das nubische Volk seit Jahrtausenden in unmittelbaren Beziehungen mit seinen nördlichen und östlichen Nachbarn gestanden hat; verwunderlicher ist vielmehr die Tatsache, dafs im nubischen Wortschatz verhältnismäfsig doch noch so viele Zusammenhänge mit denjenigen der südlichen Völker, der Dinka, Schilluk, Nuer, Bari usw., bestehen, ungeachtet von diesen die Nubier infolge geschichtlicher Vorgänge seit so langen Zeiten örtlich abgeschnitten sind. Gerade diese Tatsache weist aber darauf hin, dafs die Nubier aus dem Süden in ihre heutigen Wohnsitze eingezogen und ursprünglich mit den südlichen Negervölkern der Dinka, Schilluk usw. gleicher Herkunft sind. Ein Bedenken gegen diese Annahme einer ursprünglichen Gemeinschaft der Nubier mit den Dinka usw. wird jedoch darin gefunden, dafs diese einen ausgesprochenen Negertypus besitzen, während die Nubier gleich den Barea und Kunama in ihrer somatischen Erscheinung mit den kuschitischen Völkern übereinstimmen.“ Mit Recht mifst Reinisch diesem Umstande wenig Bedeutung bei, da „die in und südlich von Kordofan hausenden Nubastämme auch noch mehrfach negerhafte Züge aufweisen“ und „Hautfarbe und Haarwuchs den Einwirkungen des Klimas unterliegen. . . . Man darf sonach mit gutem Recht es aussprechen, dafs in somatischer Hinsicht die Annahme eines einheitlichen Ursprungs des Menschengeschlechtes als eine unmögliche nicht bezeichnet werden kann.“ Mit Recht bezeichnet auch Reinisch die völlige Aufserachtlassung des Chamitischen als Ursache des Mifserfolges der Erforscher der indogermanischen und semitischen Sprachen, welchen es bisher nicht

gelungen ist, die ursprüngliche Einheit der semitischen und indogermanischen Sprachen darzutun. „Die Lösung des Problems bezüglich der ursprünglichen Einheit der indogermanischen und der chamito-semitischen Sprachen, von der ich durchaus überzeugt bin, wird gelingen", so schliefst Reinisch mit Recht, „sobald die Vergleichung dieser Sprachgruppen nach ihrem grammatischen Bau ernstlich in Angriff genommen wird. Wenn nun aber die Indogermanen und die chamito-semitischen Völker einem Urvolk entstammen und die letzteren nachweislich ihre erste Heimat im äquatorialen Afrika gehabt haben, so müssen dann auch die Indogermanen von dorther gekommen sein. Ihre Auswanderung aus Afrika dürfte über das Mittelländische Meer nach Europa erfolgt sein, wie derjenige Zweig der Kuschiten, welcher in Arabien zum Stammvolk der Semiten anwuchs, dahin über das Rote Meer ausgewandert ist." Also Indogermanisten heraus!

Wien. Nivard Schlögl.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1910** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfafst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Delaporte, L., *Catalogue sommaire des manuscripts coptes de la Bibliothèque nationale de Paris* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. V [XV] 133—156): S. BZ XIII 281. Zum Teil auch ntl Hss in verschiedenen Dialekten.

Gregory, C. R., *Ein herrlicher Katalog* (ThLbl XXXI 18, 431 f): Empfiehlt den belehrenden Katalog des B. Quaritsch (London) Nr 290: Ein Katalog von Bibeln, Liturgien, Kirchengeschichte und Theologie (Ld., Juni 1910. 3 *s* 6 *d*).

James, M. R., *A descriptive catalogue of the manuscripts in the college library of Magdalene College Cambridge* (XI u. 59. Cambridge 1909, Univ. Press. 5 *s*): Einige Bibelhss eröffnen die Aufzählung und Beschreibung.

Macler, F., *Catalogue des manuscripts arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale* (XXX u. 204 mit 5 Taf. P. 1908, Leroux).

Specimina *codicum graecorum vaticanorum* collegerunt P. Franchi de' Cavalieri et J. Lietzmann (4⁰. XVI u. 50 Taf. Bonn, Marcus. *M* 6.—): Darunter eine Reihe von Proben aus biblischen Hss, z. B. aus B, dem Prophetencodex Q, dem Ev-Cod. S sowie aus Katenenhss und Homiliarien. Ein ausgezeichnetes und aufserordentlich billiges Hilfsmittel zum Studium der griechischen Paläographie. S.

Index *alphabétique des 50 premiers volumes de la Revue des Études juives* (VIII u. 430. P., Durlacher. *Fr* 12.50).

Palmieri, *Das literarische Leben in Rufsland i. J. 1908* (Lit. Rundsch. 1910, Nr 3): Behandelt im 1. Abschnitt die Erscheinungen auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft. Rücker.

Van Kasteren, J. P., S. J., *Scripturistisch overzicht* (De Studiën LXXIV 102—159): Bericht über verschiedene atl und ntl Literatur der letzten Zeit. U. a. erkennt er die gemäfsigte kritische Stellung Bainvels (s. BZ VIII 284) unumwunden an.

Den lille *Bibel-Konkordans*. 6. Oplag (VII u. 184. Kristiania, Lutterstift).

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon* usw. [s. BZ VII 350]. Lief. 41 f: Relindis — Samson (II. Bd. Sp. 1729—1920. München, Allg. Verlags-Gesellschaft. à *M* 1.—).

Dictionnaire *apologétique de la foi catholique* etc. 4me éd. Fasc. IV f: Dieu—Évangiles (961—1599. P., Beauchesne): S. BZ VIII 281. Der Artikel „Église" behandelt am Anfang den Kirchenbegriff im NT. Der

Artikel „Égypte“ ist mit seinen 3 Abschnitten: I. L'Égypte et la Bible, II. Chronologie égyptienne, III. La religion égyptienne von grofsem Interesse für die Exegese. Die Zeit Abrahams, Josephs und besonders Moses' wird dargestellt, sofern Ägypten dabei eine Rolle spielt. Den Auszug aus Ägypten setzt Mallon in das Jahr 1437 v. Chr. Bei der ägyptischen Religion berücksichtigt er auch die Beziehungen zu Judentum und Christentum. Unter Epigraphie erörtert M. eingehend die Bedeutung der Inschriften für das NT. Auch Allards Artikel über Sklaverei wirft einige Streiflichter auf AT und Christentum. Unter Eucharistie wird die ntl Lehre stark beigezogen. Der Artikel über Évangiles canoniques ist begonnen.

The catholic Encyclopedia. Vol. VII u. VIII. (XV u. 800; XV u. 800. N.Y., Appleton Cie. [Freiburg i.Br., Herder]. à *M* 27.—): S. BZ VIII 282.

Krieg, C., *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre.* Zu akademischen Vorlesungen und zum Selbststudium. 2., verbess. Aufl. (XIV u. 332. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): 1899 ist die 1. Auflage erschienen. S. 135—181 ist dem Bibelstudium gewidmet. Einleitungsfragen und methodologische Unterweisungen werden kurz und einfach behandelt. Die Literatur ist naturgemäfs nur auswahlsweise angeführt, manchmal scheint sie dürftig und unzulänglich zu sein. Freilich will auch die theologische Enzyklopädie keineswegs den Fachunterricht vorwegnehmen. Zur vorgängigen Orientierung über die einzelnen theologischen Disziplinen, besonders auch über die biblische Wissenschaft, wird das Werk von Wert und Nutzen sein.

Eerdmans, *Exegese* (Theol. Tijdschr. 1910, 4, 289—304).

Flügge, C. A., *Der Schriftforscher. Beiträge zur Erleichterung des Schriftstudiums.* Heft 12—15 (16⁰. 20; 16; 16; 16. Kassel, Oncken. à *M* —.10): S. BZ VIII 283. 12. Wer ist der Name und der Engel des Herrn? Name, Titel und Charakter Christi. 13. Gedanken über die Schöpfung. Gottes Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt. 14. Gedanken über Zweck und Ziel unseres Daseins. Gott und der Mensch. Der Ursprung des Bösen. 15. Der Himmel und all sein Heer. Die Engel und andere Himmelsbewohner.

Meyenberg, A., *Zusätze zum Kollegheft. Ausschnitte aus kritischen und exegetischen Arbeiten, Vorlesungen und Vorträgen* (129. Luzern, Räber. *M* 1.50).

Pohle, J., *Die Sternenwelten und ihre Bewohner.* 6., bearbeitete Aufl. Mit 1 Karte, 4 farb. u. 12 schwarzen Tafeln sowie 60 Abb. im Texte (XII u. 539. Köln, Bachem): Naturgemäfs ist der Hauptinhalt des Werkes naturwissenschaftlich. Über diese Seite des wertvollen Buches belehrt die 6. Auflage, die es nunmehr erlebt hat, und jeder Blick in dasselbe beweist, wie ausgedehnt die Kenntnisse und die Forschungen des Verfassers sind, und mit welcher populären Darstellungsgabe er schwierige Probleme weiteren Kreisen mundgerecht macht. Die Wissenschaft von den Sternen und ihre Geschichte erfährt hier eine vorzügliche, zusammenfassende Würdigung. Mit biblischen Fragen berührt sich das Thema, wenn die Bewohntheit der Gestirne angenommen wird, und P. ist der Anschauung, dafs die Frage nach den Sternbewohnern bejaht werden müsse. Es ist ihm nicht schwer geworden, die Gegengründe gegen seine These aus der Bibel zu widerlegen: Einheit des Menschengeschlechtes, Allgemeinheit der Sünde und Allgemeinheit der Erlösung in Christus (vgl. bes. das 11. Kap.: Die Mehrheit bewohnter Welten vor dem Richterstuhle des Christentums S. 517ff). Es ist aber schon für die Geschichte der Exegese von Interesse, wie die Einwände auf Grund der Bibel formuliert wurden, und wer sie im Laufe der Jahrhunderte erhoben hat. So hat das Werk P.s nicht blofs als lehrreicher Leitfaden für die Astronomie im weitesten Sinne seinen Wert, sondern wirft auch einige interessante Streiflichter auf die Bibelwissenschaft.

Sidey, A., *Bible problems* (Ld., Stockwell. 2 *s*).

Strindberg. לוּחַ הַשֵּׁמוֹת. *Bibliske egennamn med ordfränder i klassiska och lefvande sprak* (129. Stockholm, Bonnier. *Kr* 3.75).

Young, J. B., *Charms of the Bible — a fresh appraisement* (255. N. Y., Eaton. $ 1.—): Für Betrachtung und Predigt berechnet, vollständig unkritisch (nach BW XXXVI 71).

2. Einleitung. Hermeneutik. Kanon.

Brüll, A., *Bibelkunde für höhere Lehranstalten* usw. (s. BZ VIII 284): Durch den Unterrichtszweck sind dem Eingehen in Spezialfragen Grenzen gezogen. Im grofsen und ganzen unterrichtet B. kurz und gut über das, was man sonst allgemeine und spezielle Einleitung in die Hl. Schrift, biblische Geographie und Archäologie nennt. Eine biblische Zeittafel bildet den Schlufs. Abbildungen im Text und 4 Karten bieten das unentbehrliche Anschauungsmaterial. Die zahlreichen Auflagen sprechen für praktische Brauchbarkeit des Werkchens.

Cornely, R., S. J., *Historicae et criticae introductionis in U. T. libros sacros compendium* s. theologiae auditoribus accommodatum. Editionem sextam recognovit et complevit M. Hagen S. J. (XV u. 712. P. 1909, Lethielleux. *Fr* 8.—): Das Werk ist ein Auszug aus C.s grofser, mehrbändiger Einleitung, die durch Reichhaltigkeit des Materials für ihre Zeit sich auszeichnete. Damit sind auch der Bearbeitung durch H. bestimmte Grenzen gezogen, welche die Pietät gegen den erstmaligen Verfasser noch enger stecken liefs. An zahlreichen Stellen sind Ergänzungen und Nachträge eingefügt. Die durchweg konservative Auffassung C.s ist unangetastet geblieben. Man wird manches vermissen, was auch Kandidaten der Theologie nicht unbekannt bleiben darf. Aber in Bezug auf die zu treffende Auswahl wird es schwer sein, allen Wünschen gerecht zu werden. Dafs von den verschiedenen Auffassungen in katholischen Kreisen fast nur durch Verzeichnung der Entscheidungen der Bibelkommission Notiz genommen ist, mag wohl Absicht des Verfassers gewesen sein, weil er in einem Schulbuch keinen rechten Platz dafür zu finden glaubte. Nebst den an den einschlägigen Stellen in extenso angeführten kirchlichen Entscheidungen fügt er im Anhang einige kirchliche Aktenstücke bei. Auch eine kurze Darlegung der dogmatischen Lehre über die Inspiration ist dort zu finden. Im übrigen umfafst nach C.-H. die Einleitung zugleich Hermeneutik, die mit einer Geschichte der Exegese verbunden ist.

Füngerthal, M., *Bibelkunde A und NTs.* Ein praktisches Lehrbuch für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten, Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten (X u. 308 mit farb. Karten auf 1 Taf. Hannover, Jänecke. Geb. *M* 3.60).

Warfield, B. B., „Scripture". The Scriptures in the NT (PrthR VIII 560—612): Ausführlicher, was in Hastings Dictionary of Christ and the Gospels s. v. Scripture zusammengedrängt veröffentlicht wurde. Bietet eine minutiöse Statistik aller vorkommenden Ausdrücke für Hl. Schrift, die das NT z. T. in profanem Sinne, z. T. mit neuen Nuancen gebraucht. Im Anschlufs daran behandelt W. die Frage, wie die Ausdrücke „Bible" und „Holy Bible" sich gebildet haben. W. gesteht mit Nestle, dafs wir nicht wissen, auf welchem Wege βιβλία unser „Bibel" verursachen konnte.

Drawbridge, C. L., *What is the Bible?* (Ld., Hunter. 3 *d*): Vgl. BZ VIII 73.

Messmer, S. G., *Outlines of Bible Knowledge.* With 70 illustr. and 4 maps (XII u. 298. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.—): Der Erzbischof von Milwaukee hat seinem Buche Brülls Bibelkunde in seiner 15. Aufl. (s. oben) zu Grunde gelegt, manches aber erweitert, einige Kapitel selbständig ausgearbeitet. Wie Brüll hat auch M. die Differenzen unter den Katholiken, um so mehr die Anschauungen der rationalistischen Kritik aus der Behandlung ausgeschlossen, um dem katholischen gläubigen Volke

das zu bieten, was in katholischen Kreisen als anerkannt sichere Lehre gilt. Zahlreiche Abbildungen begleiten den Text. Als Anhang fügt M. eine Übersetzung der Enzyklika „Providentissimus Deus" von Leo XIII. bei, durch Überschriften und Inhaltsangaben am Rande gegliedert.

Margolis, M. L., *The scope and methodology of Biblical philology* (The Jewish quarterly Rev. N. S. I 5—41): M. leitet damit ein gröfseres Werk über den Gegenstand ein. Er orientiert über den Begriff „Philologie" und rechtfertigt die besondere Behandlung der biblischen Philologie. Job 3, 3 wird recht primitiv grammatisch erörtert; Textkritik und höhere Kritik und was noch dazu gehört, um die Sacherklärung im weitesten Sinne durchzuführen, bis zur Abfassung eines Kommentars wird in sehr populär elementarer Darlegung gelehrt.

Döller, J., *Compendium hermeneuticae biblicae.* Ed. altera, emendata et aucta (VII u. 167. Paderborn, Schöningh. *M* 3.20): Behandelt die Hermeneutik nach dem schulgemäfsen Begriffe und in der herkömmlichen Form. Reiche Literaturangaben sowohl für die Hermeneutik selbst wie auch für das Studium der Hl. Schrift in weitestem Umfange gehen den Darlegungen des Verf. zur Seite. Für die jüdische Hermeneutik kann mit grofsem Nutzen auch auf Stracks Einleitung in den Talmud verwiesen werden. Ausgiebig beschäftigt sich D. auch mit dem Streit über Bibel und Inspiration in katholischen Kreisen und nimmt dabei eine gemäfsigte Stellung ein. Die Geschichte der Exegese schliefst D. mit einem hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft, die den beachtenswerten Aufschwung auch der katholischen Exegese weiter zu fördern verspreche. Die Hermeneutik D.s mag in ihrer Art und in ihrem Kreise erfolgreich dazu beitragen.

Lesêtre, H., *Le surnaturel dans la Bible* (Rev. prat. d'apologétique 1910, 15. Sept. 881—900): Nicht alles ist übernatürlich, was in der Bibel so zu sein scheint, wenn es sich nicht mit wahrhaft historischer Gewifsheit aufdrängt (nach RSphth IV 864).

Howorth, H. H., *The influence of St Jerome on the canon of the western church* II (JthSt XI 321—347): S. BZ VIII 56. Hilarius ist von Origenes abhängig. Seine Zitate beweisen, dafs er für sich selbst die Deuterokanonika anerkannte. H. verliert sich dann in die Übersetzungsarbeiten des Hieronymus, die Revision des AT nach der Hexapla, von der Pss und Job noch erhalten, Chr und salomonische Schriften durch Hieronymus selbst bezeugt sind, die Propheten zum Teil aus seinen Kommentaren geschöpft werden können. Origenes' Hexapla enthielt die Deuterokanonika nicht, die Tetrapla habe sie enthalten. Die Hexapla war Anlafs für den jüdischen Kanonumfang bei Hieronymus, der ihn im Gegensatz zur Urkirche aufstellte. Die Opposition gegen Hieronymus wird im einzelnen dargelegt.

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Stärk, W., *Der Mišnatraktat Berakhoth* in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen (Kl. Texte für theol. u. philol. Vorles. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann, Nr 59: 18. Bonn, Marcus. *M* —.60): Der Druck des Textes ist sauber. Am unteren Rande folgen nacheinander die sprachlichen Behelfe zur Lektüre und sachliche Erläuterungen, welche das Verständnis erleichtern.

Stärk, W., *Altjüdische liturgische Gebete* ausgewählt und mit Einleitungen hrsg. (Kl. Texte f. theol. u. philol. Vorles. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann, Nr 58: 32. Bonn, Marcus. *M* 1.—): Die Benediktionen zum Šema', das Šemone 'esre in verschiedenen Rezensionen und eine Reihe von andern Gebeten, die im Judentum eine gröfsere Bedeutung besitzen, kann man hier in der Ursprache kennen lernen.

Baumstark, A., *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.* Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit auf Grund hsl Studien in Jerusalem

und Damaskus, der syrischen Hsskataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes (vgl. BZ VIII 402): Zu der oben (s. BZ VIII 402) angeführten allgemeinen Charakteristik des Werkes und seiner Bedeutung für die Exegese sei noch gelegentlich einzelnes nachgetragen. S. 30 ff erhalten wir wertvolle Notizen über syrische Psalterhandschriften für liturgische Verwendung, die eine Reihe von Cantica als Anhang aufweisen. Den zu Grunde liegenden Bibeltext hat B. nicht geprüft, weil es zu sehr vom Zweck seiner Arbeit abgelenkt hätte. Doch macht er auf Fälle aufmerksam, wo ein anderer Text als der der Pešitto vorliegt. An der Seite des Psalmengesangs erscheint die evangelische Lesung. Wenn B. auch eine eingehende Behandlung der Lektionarien aus AT und aus Πραξαποστολος zurückstellen mufs, so geht er doch etwas ausführlicher auf die Rolle ein, die die evangelischen Lektionen in der Liturgie spielten. An interessanten Beobachtungen neben schon Bekanntem ist dieser kurze Abschnitt reich. Wir hören von einem wechselnden Gebrauch der Pešitto und der Heraklensis, von dem Einflufs des Diatessaron, von Anzeichen, dafs eine von der Tatianischen verschiedene Evv-Harmonie wenigstens der Leidensgeschichte existierte und in der Liturgie regelmäfsig Verwendung fand. Auch sonst liegt viel exegetisch wertvolles Material vor: Beigaben zum Text, Homilien, Verteilung der Pss und Lesungen auf die einzelnen Tageszeiten des Offiziums u. a. Das sind freilich nur Späne, die bei der Arbeit B.s für die Exegese abfallen. Der Hauptwert liegt darin, dafs er einmal den Versuch gemacht hat, einen Pfad zu brechen in die syrische Liturgie, und vielleicht gewinnt B. auch manche Liebhaber liturgischer Forschungen für das so ergiebige Studium der syrischen Sprache und Literatur. Meisters Datierung der Peregrinatio Silviae (s. BZ VIII 66) lehnt er bestimmt ab.

Reichardt, W., *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes* (s. BZ VIII 285): Eine ausgezeichnete Textgeschichte nebst Ausgabe der die Echtheit der Susannageschichte und die Harmonisierung der Stammbäume bei Mt und Lk behandelnden Briefe. S.

Harris, R., *Athanasius and the book of testimonies* (Exp 7. S. IX 530 bis 537): Athanasius benutzte ausgiebig das Buch De testimoniis.

Schade, L., *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus* (s. BZ VIII 284): Eine sehr wertvolle Freiburger Doktordissertation, welche nicht blofs die Inspirationslehre des grofsen abendländischen Exegeten, sondern auch seine hermeneutischen Grundsätze und seine Auffassungen vom Kanon mit in Betracht zieht. Gegen Sanders (s. BZ II 83) u. a. wird der Nachweis geführt, dafs Hieronymus kein Vertreter einer freieren exegetischen Richtung war. Er hat zwar die Verbalinspiration verworfen, aber die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift streng festgehalten, ja gelegentlich überspannt. Sch. beachtet auch die verschiedenen Entwicklungsstadien in den Anschauungen des „sehr nervösen" Kirchenvaters genau. So hat sich Hieronymus vom extremen Allegoristen nach dem Vorbild des Origenes zu einem Beachter des Literalsinnes durchgearbeitet, obwohl keine antiochenischen Einflüsse auf ihn wirkten. Auch dem Dogma von der Inspiration der LXX hat er später entschieden entsagt. — Vgl. zur Stellung des Hieronymus N. Peters, ThR IX 331—334. S.

Nau, F., *Le texte grec de trois homélies de Nestorius et une homélie inédite sur le Psaume 96* (Rev. de l'Or. chrét. 1910, 113—124): Die Homilie Migne, P. gr. LXI 683, dem hl. Chrysostomus zugeschrieben, gehört dem Nestorius und ist eine Kompilation von 3 Homilien über die Versuchungen Christi. Nach dem Ms Paris. Nr 797 gibt N. die vom Kompilator ausgelassenen Fragmente und veröffentlicht den Text der noch nicht publizierten Homilie über Ps 96.

Colombo, S., *Un maestro di critica biblica nel VI secolo* (Rster VI 436 bis 445): Kap. XV des 1. Teiles des Werkes De institutione divinarum et

saecularium litterarum, worin Kassiodor die Regeln zur Korrektur des Schrifttextes darlegt, wird einfach paraphrastisch erklärt.

Nestle, E., *When did Stephen Langton die?* (ExpT XXI 524 f): Was ist richtig: 1727 oder 1728?

Grillet, C., *La Bible dans Victor Hugo, d'après de nombreux tableaux de concordance* (VI u. 456. P., Vitte). — Dazu *Delmont, T.*, *La Bible dans Victor Hugo* (L'Université cath. N. S. LXIV 481—509, LXV 73—87): Gegen G. stellt D. fest, dafs V. Hugo die Bibel nur als Künstler, nicht als Christ gelesen und verwertet habe.

Godet, F., *Bibelske Studier.* Overs. fra Fransk. Bearb. af G. Münster. I (320. Kopenhagen, Forlagsmagasinet. Geb. *Kr* 1.25).

Gray, C. E., *Experimental object lessons. Bible truths simply taught* (160. Ld., Revell. 2 *s* 6 *d*).

Buttenwieser, M., *The presentation of Biblical stories to children* (BW XXXV 387—395): Praktische Anleitung, die nicht tief greifen will.

Hartl, V., *Priester, Volk und Bibel. Winke für praktisches Bibellesen* (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIII 533—551): Eindringliche Mahnung zum Gebrauche der Bibel, Anweisung, wie man für die Praxis aus den einzelnen Bestandteilen der Bibel am meisten gewinnen kann. Im Anschlufs daran weist er auf die praktischen Hilfsmittel, besonders Textausgaben der Bibel hin.

Acta *Pontificii instituti biblici: Nuntia de rebus instituti* I 3 u. 4 (17—42. Rom, Vat. Druckerei): S. BZ VIII 58. Berichtet über die Vorgänge im Institut während des ersten Jahres seines Bestandes und von den prächtigen Einrichtungen für die Bibliothek, die auch im Bilde vorgeführt werden. Nachrichten über das neue Heim (Piazza della Pilotta) eröffnen die 4. Nummer. Das Vorlesungsverzeichnis für 1910/11 weist aufser den ehedem ernannten Professoren (s. BZ VIII 112) noch neue Namen auf: A. Mallon (für Ägyptisch und Koptisch), H. Gismondi (Aramäisch), H. Lammens (Arabisch), P. Virani (NT, Griechisch), S. Ronzevalle (sem. Epigraphik). Dagegen fehlen P. Rosa, Méchineau, Chaine. Sonstige Anweisungen.

Hoberg, G., *Papst und Bibelstudium in der Gegenwart* (Germania 1910, Wissenschaftl. Beil. Nr 13, 93—95): Schildert die Bibelkommission und würdigt u. a. besonders die Entscheidung über den historischen Charakter der biblischen Erzählungen, die Kommission zur Revision der Vulgata und das Bibelinstitut, dem er die Aufgabe zuweist, falsche Anschauungen und Lehren, die durch Zensurierung nicht unschädlich gemacht werden können, innerlich zu überwinden.

D. B., *Die Kirchensprache und die Volkssprache im Mittelalter.* VIII. *Kirche und Bibellesen* (ThprMS XX 780—789): Zeugnisse über die Verbreitung der Bibelkenntnis und Erörterung der sog. Bibelverbote.

Cellini, A., *L'equilibrio nello studio delle scienze teologiche e specialmente in quello delle divine Scritture* (35. Fano, Scuola tipografica): Konferenz bei Gelegenheit der Einweihung des Seminars in Fano.

Miller, L. H., *The scope of Biblical study* (BW XXXVI 39—48): Jeder meint, dafs sein Studium das universellste sei, ein Anzeichen, wie alle Wissenschaften ineinander greifen. Dafs der Bibelbeflissene nicht geringer von seiner Wissenschaft zu denken braucht, zeigt M., indem er untersucht, was jede Wissenschaft von der Bibel und was sie von ihr gewinnt.

Rönnecke, *Die Stellung der römischen Kirche zum Studium und zur Verbreitung der Bibel* (Flugschr. d. Ev. Bundes Nr 291 f [25. R. 3/4]: 38. Halle, Verl. d. Ev. Bundes. *M* —.50).

Fries, W., *Die Cansteinsche Bibelanstalt und ihr Stifter Karl Hildebrand Freiherr v. Canstein* (Halle, Waisenhaus. *M* 1.—).

Hesse, J., *Vom Segensgang der Bibel durch die Heidenwelt* (480. Calw, Vereinsbuchh. Geb. *M* 4.—).

Gulick, S. L., *The Bible in Japan* (BW XXXV 380—386): Was die Bibel in der protestantischen Missionierung Japans für eine Bedeutung ge-

wonnen hat. Die Missionäre mufsten die Irrtumslosigkeit der Bibel preisgeben, um auf die modernen aufgeklärten Geister Japans noch wirken zu können.

4. *Bibelkritik. Bibelkritik bei den Katholiken.*

Berendts, A., Hat die moderne Bibelkritik Bedeutung für den Kindergottesdienst? (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rufsland 1909 Febr. 60 ff.)

Biewald, A., *Wie stehen wir heut zur Bibel?* Vortrag (40. Bonn, Georgi. *M* —.50).

Hahn, T., *Die Bibelkritik im Religionsunterricht* (BZSF VI 2: 20. Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Von protestantisch-gläubigem Standpunkt aus bietet H. beachtenswerte Anweisungen. Er will prinzipiell die Bibelkritik im Religionsunterricht, jedoch erst vom 15. Jahre an. Aber auch der Unterricht in der kritischen Bibelauffassung soll erbauend sein, nicht den Bibelglauben gefährden. Im wesentlichen hält er den Inhalt der Bibel für richtig; nur einzelne Sagen und Mythen seien darunter.

Hume, R. A., Views of the Bible held by missionaries in India (BW XXXV 309—317): Die jüngeren Missionäre neigen einer freieren Inspirationsauffassung zu. Von Interesse sind die Einwendungen, welche die Inder gegen die Irrtumslosigkeit der Bibel erheben. H. selbst gibt sie darum bei der Mission preis. Auch die meisten Missionäre folgen ihm hierin, wie er durch eine Umfrage feststellte.

King, E. G., Criticism and revelation (Interpreter VI 379—383): Nicht jedes Wort in der Bibel ist bindend für ewig. Doch ein unverlierbarer Kern der göttlichen Offenbarung bleibt der Kritik entzogen. Paränetisch.

Nestle, W., Die Stellung des heutigen Christen zur Bibel (Protestantenbl. XLIII 39, 1009—1015; 40, 1041—1044): Die Bibel ist nicht mehr naturwissenschaftliche, geschichtliche Autorität; für das religiös-sittliche Leben ist sie es nicht mehr ausschliefslich.

Riem, J., *Natur und Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen. Ein Handbuch moderner Forschung* in Verbindung mit O. Hamann und K. Hauser hrsg. 1.—3. Taus. (XVI u. 365 mit 17 Taf. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. *M* 4.50).

Saphir, A., *Christ and the Scriptures* (12⁰. 188. Ld., Morgan. 1 *s*).

Scott, C. A., *Evangelical doctrine Bible truth* (198. Ld., Hodder. 1 *s*).

Smith, G. B., Testing the doctrine of inspiration (BW XXXVI 152—165): Das Judentum kannte kein eigentliches Kennzeichen der Inspiration. Das alte Christentum erkannte die Bibel als richtig an, wenn sie die Macht hatte, zu erbauen. Die katholische Kirche schlofs die Inspiration ab mit den Aposteln. Bei den Protestanten trat das innere Zeugnis des Hl. Geistes als Kennzeichen inspirierter Schriften auf, von dem S. mit Recht sagt: ein objektiver Kanon kann nicht durch ein subjektives Kennzeichen aufrecht erhalten werden. Eine rein geschichtliche Untersuchung könnte die Unterscheidung kanonischer und nichtkanonischer Schriften nicht gewährleisten. Auch das Zeugnis des Unterbewufstseins ist kein klar fafsbares. Jeder Christ macht sich schliefslich seinen eigenen Kanon inspirierter Schriften zurecht, und S. glaubt dabei, dafs dies nicht heifse, die Tatsache der Inspiration zu negieren. Jedenfalls aber wird dann die Inspiration nicht erkennbar, was nicht viel anders bedeutet als eine Inspiration tatsächlich leugnen.

Smyth, W. W., *Facts and fallacies regarding the Bible* (200. Ld., Stock. 3 *s* 6 *d*).

Söderblom, N., Vom übernatürlichen Ursprung kanonischer Bücher (Religion u. Geisteskultur IV 247—254): Übersetzt aus „Om religionsurkunder af N. Söderblom" (1908) 1. Kap. § 9. S. vergleicht die Inspiration der kanonischen Schriften des Christentums, des Buddhismus und des Islam. Die Wahrheit der Wertung sei zu erproben am Inhalt, aber so, dafs man ohne wirkliche Mystik mit der lebendigen Religion fertig werden könne.

Taylor, R. B., *Biblical criticism* (Ld., Hunter. 3 *d*).

Whatham, A. E., The Bible in the new light (BW XXXVI 49—54): Die kritische Bibelbetrachtung hat seit einigen Jahrzehnten die Welt erobert, und Orrs Kampf hat nur einigen Erfolg gegen die Radikalen, welche die religiöse Entwicklung vollständig ins Natürliche auflösen. Für den religiösen Gehalt der Bibel erkennt W. Unfehlbarkeit an, alles übrige in der Bibel ist nicht gegen Irrtum gesichert.

Bibelkritik der Modernisten (Przegład Powscechny, 100. [Jubil.-]Bd): Vgl. BZ VII 364.

Bruynseels, A., Principes de critique biblique (Rev. apolog. 1910, 730—757): Referat über neuere einschlägige Schriften.

Le conferenze bibliche alla Sala Pia (L'Osservatore Rom 1910 Nr 63 [5. März], 69 [11. März]): Es handelt sich um Vorträge Foncks, des Rektors des Bibelinstitutes in Rom, über „Bibel und Naturwissenschaft" (vgl. BZ VIII 336). F. unterscheidet naturwissenschaftliche Phänomene und Tatsachen. Er zählt die einschlägigen Angaben der Bibel, z. T. mit Lichtbildern illustriert, auf und stellt dann die Grundsätze dar, welche bezüglich der Irrtumslosigkeit der Schrift gelten. Die Bibel will nicht Naturwissenschaft lehren; die soll der Mensch mit eigenen Kräften sich schaffen. Gott redet in der Bibel mit den Menschen in der populären Sprechweise. Daher richtet er sich bei den Phänomenen nach ihrer äufseren Erscheinungsweise, nicht nach dem realen Vorgang. Der hl. Schriftsteller ist ein Kind seiner Zeit und ist durch die Inspiration nicht gelehrter geworden in Bezug auf seine wissenschaftlichen Kenntnisse. Der heilige Text ist aber durch die Inspiration von jedem Irrtum bewahrt geblieben, ohne dafs das menschliche Instrument in seiner Erkenntnis des gleichen Privilegs sich erfreut hätte. Analogie hierfür biete die Unfehlbarkeit des Papstes, die Prophetie und die Glossolalie (vgl. für diese Anschauung F.s schon BZ IV 196). Der zweite Vortrag beschäftigte sich mit den angeblichen naturwissenschaftlichen Irrtümern der Bibel im einzelnen. Die angeblichen Irrtümer, die sich auf das ptolemäische Weltsystem beziehen, erklären sich aus der volkstümlichen Redeweise der Bibel. Auch die Schöpfungsgeschichte beruht z. T. auf dieser populären Naturdarstellung. In Bezug auf die sukzessive Ausgestaltung des Universums, die verschiedenen Phasen, die den Schöpfungstagen entsprechen, die Bildung des Adam und der Eva stimmen Naturwissenschaft und Bibel überein. An einzelnen Schwierigkeiten behandelt F. die Geologie des Toten Meeres, die Rizinusstaude des Jonas, die Olive, Feige, die Ameise, Wachtel, den Fisch des hl. Petrus, Hase und Kaninchen, Straufs, geflügelte Schlange und Schlange, die mit der Zunge sticht. Eine genauere Erkenntnis der Natur gebe uns in diesen Fällen eine erschöpfende Erklärung der Schwierigkeiten.

Esser, M., Lehrt die Hl. Schrift Pantheismus? (Germania 1910, Wissensch. Beil. Nr 36 f, 280—283 288—290): Gegen Spinoza und Schelling wird die wahre Deutung einzelner atl und ntl, von ihnen pantheistisch verstandener Schriftstellen gegeben.

Franque, V., *Bible et protestantisme* (16⁰. P., Bloud. *Fr* 2.—).

Hugo, Die sogenannte biblische Frage und der Volksunterricht (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIII 520—533): H. steht auf dem Standpunkt, dafs Urheber sein heifse „volle, uneingeschränkte Verantwortung tragen für den Inhalt eines Buches", und lehnt daher die Versuche der modernen Bibelkritik auf katholischer Seite durchweg schroff ab; sie dürfe deshalb folgerichtig auch nicht im Volksunterricht verwendet werden. H. hat wohl nie eine Exegese von Gn 1—3 genau darauf geprüft, wie oft die Erklärer einwandfreiester Richtung einer symbolischen ideellen Auffassung das Wort reden, „wo die biblischen Aussagen schwer zu glauben sind", da er derartige allgemein gehaltene Sätze und die Abhandlung, der sie entnommen sind — letztere ist übrigens vor dem 30. Juni 1909 erschienen —,

in Widerstreit mit der Entscheidung der Bibelkommission von diesem Tage bringen möchte.

Schade, L., Zu 2 Makk 1, 19, s. BZ VIII 228—235.

Schmitt, A., *Bibel und Naturwissenschaft* (Bibl. Zeitfragen III 7: 55. Münster i. W., Aschendorff. *M* —.60): Die Inspiration der Hl. Schrift ist auch nach der sog. fortschrittlichen Schule unter den Katholiken gewahrt. S. bestimmt sie richtig dahin, dafs sie verschiedene Angaben nur als Darstellungsmittel einschätzt. in Bezug auf die von keinem Irrtum geredet werden kann. Ob sich irrtümlich scheinende Angaben in der Bibel finden, untersucht S. in zwei Kapiteln: über das Himmels- und Weltbild der Bibel und über die meteorologischen Erscheinungen, nebst einigen zerstreuten Aussagen über andere naturwissenschaftliche Dinge. An vielen Stellen findet S. einen offenkundigen Gegensatz zu unserem heutigen naturwissenschaftlichen Erkennen. Die grundsätzliche Lösung dieses Gegensatzes sucht S. nicht durch künstliche Exegese; auch der sog. Augenschein reicht bei weitem nicht hin. Naturwissenschaftliche Angaben macht die Bibel nicht. um sie zu lehren. sondern nur, um sie behufs anderer direkter Lehrzwecke zu verwerten. Klare und populäre Darlegung! S. 14, Z. 1 ist Pius X. (st. Leo XIII.) zu setzen, S. 34, Z. 3 v. u. ist „von Westen“ (st. von Osten) zu lesen.

Vgl. Lesêtre unten S. 78.

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. *Sprachliches.*

Goodspeed, E. J., *Chicago literary papyri* (VI u. 50. Mit 2 Taf. Chicago 1908, Univ. Press. 50 *cts*): Ohne direkt biblische Stücke.

Lietzmann, H., *Griechische Papyri ausgewählt und erklärt.* 2. Aufl. (Kleine Texte für theol. u. philol. Vorl. u. Übers., hrsg. von H. Lietzmann, Nr 14: 32. Bonn, Marcus. *M* —.80).

Moulton, J. H., and *Milligan, G., Lexical notes from the Papyri* (Exp 7. S. X 89—96 282—288 477—480): S. BZ VIII 288. Bis περιτέμνω.

De Zwaan, J., De beteekenis van het Nieugrieksch voor den Theolog (Theol. Tijdschr. 1910, 2, 93—115).

2. *Urtext und Übersetzungen* (griech., lat., deutsch, engl., holl.).

Mercati, G., *Un' oscura nota del codice Alessandrino* (Mélanges offerts à E. Chatelain: 4°. 6. P., Champion).

Goodspeed, E. J., Biblical texts from the Papyri (BW XXXVI 67 f): Orientiert kurz über vier wichtige biblische Texte aus The Oxyrhynchus Papyri VII (s. BZ VIII 289). Aus dem Fragment Gn 2; 3 geht hervor, dafs die Verwendung der hebräischen Zeichen für יהוה sich auch in LXX-Hss, nicht blofs bei Aquilas findet. Von 4 (6) Esr 15—16 besitzen wir jetzt auch 3 Verse (16, 57—59) in griechischer Sprachform.

Bonincontro, C., A proposito della revisione della Volgata. Appunti storico-critici (Riv. stor. Benedettina 1910 Apr.—Juni): Kurze Geschichte der Vulgata und ihre Schicksale im Laufe der Jahrhunderte (nach Nuova Riv. delle Riviste II 428 ff).

Cavigioli, G., *Il codice intrese della Vulgata* (24. Novara, Cantone): Sep.-Abz. aus Boll. stor. per la provincia di Novara 1909. Der Kodex (XII. s.) stammt aus der Kapitelsbibliothek von Intra (nach Rstcr VI 335).

Burkitt, F. C., Saint Augustine's Bible and the „Itala“. II. The Gospel quotations in the De consensu (JthSt XI 447—458): S. BZ VIII 289 412 (Denk). Gegen Vogels (s. BZ IV 267—295) hält B. den Vulgatatext in De consensu für original. Der altlateinische Einschlag rührt nach B. von der Inkonsequenz Augustins her. B. glaubt nachweisen zu können, dafs die Übereinstimmung mit der Vulgata nicht durch eine Revision der Zitate in De consensu zustande gekommen sei.

Tamarati, M., *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours.* Avec 104 portraits et reproductions de monuments géorgiens, deux cartes géographiques et de nombreux documents inédits (XV u. 717. Rom, Bretschneider. *M* 15.—): Kap. X (S. 228—256) handelt u. a. auch von der georgischen Bibelübersetzung.

Risch, A., Die gotische Bibel (StKr 1910 [LXXXIII], 595—619): Gibt eine zusammenfassende Beurteilung der älteren und neuesten Literatur über die gotische Bibel und hebt die Fragen hervor, deren Beantwortung Klarheit über sie zu schaffen vermag.

Reichert, O., *D. Martin Luthers Deutsche Bibel* (Religionsgesch. Volksbücher IV 13: 44 mit 1 Faksimiletafel. Tübingen, Mohr): Zuerst das Wesentliche über Luthers Bibel, dann eine Darstellung der Bibelrevisionen bis 1541, z. T. unter Vorlage neuen Quellenmaterials.

Selig, Die neue Volksbibel ist die alte Lutherbibel (Stst VIII 374—377): Es braucht keine neue Übersetzung, sondern Predigt und Unterricht sollen die Lutherbibel wieder zu einem verständlichen Buche machen. S. kritisiert verschiedene Arten des Bibellesens.

Heaton, W. J., *The Bible of the Reformation, its translators and their work* (298. Ld., Griffiths. 5 *s*): Eine Fortsetzung zu H.s Werk „The English Bible before the age of printing" (vgl. BZ IV 74), reicht bis zur Zeit Taverners (ExpT XXI 510).

McComb, S., *The making of the English Bible* (206. Ld., Unwin. 3 *s* 6 *d*).

Scrivener, F. H. A., *The Authorized edition of the English Bible (1611), its subsequent reprints and modern representatives.* Cheaper re-issue (VIII u. 312. Cambridge, University Press. 3 *s* 6 *d*).

Pope, H., O. P., *The origin of the Douay Bible* (The Dublin Rev. CXLVII 97—118): Verfolgt quellenmäfsig die Entstehungsgeschichte der katholischen englischen Bibelübersetzung des AT und NT von Douay und Rheims, um die Frage daran zu schliefsen, ob und wie eine Revision derselben — sie sei übrigens viel zu ungünstig beurteilt worden — zu machen wäre.

Shearin, H. G., *The that-clause in the Authorized Version of the Bible* (Transylvania Univ. studies in English I: III u. 85. Lexington, Kentucky).

Groenen, P. G., Hollandsche Bijbelvertalingen. I. *Voor de Reformatie.* II. *Van 1522—1548.* III. *Protestantsche Bijbelvertalingen* (Nederl. kath. Stemmen 1910, 3—12 33—39 111—121).

c) Religion. Geschichte. Archäologie.

1. Religion und Theologie.

Wielandt, R., *Das Programm der Religionspsychologie* (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schriften a. d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch. Nr 62: 40. Tübingen, Mohr. *M* —.80): Diese junge Wissenschaft verspricht viele neue Kenntnisse und fördert u. a. auch die atl und ntl Exegese. W. bringt Beispiele und ansprechende Themen hierzu bei. Von der „Zeitschrift für Religionspsychologie" scheint er auch das Wünschenswerte eher zu erhoffen als zu behaupten, und mit Recht, da sie zu wenig in die Tiefe geht, vielmehr vielfach äufserliche, oberflächliche, ja tendenziöse Beobachtungen kritiklos aufnimmt.

Lemonnyer, A., et *Allo, B.,* O. P., *Bulletin de science des religions* (RSphth IV 540—610).

Talmont, L., Bulletin d'histoire des religions (Raug XVII 477—498).

Die Religion *in Geschichte und Gegenwart.* Handwörterbuch, in gemeinverständlicher Darstellung unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel hrsg. von F. M. Schiele und L. Zscharnack (Bd II. XII u. 2194 Sp. Tübingen, Mohr): Bis Lief. 46 (à *M* 1.—) gediehen und noch Hessen-Nassau umfassend. Z. ist als neuer Herausgeber eingetreten (vgl. BZ VII 64).

The new Schaff-Herzog. *Encyclopaedia of religious knowledge* etc. [s. BZ VIII 63]. Ed. by S. M. Jackson. VI u. VII: Bis moralities (4⁰. 505; 502. Ld., Funk. à 21 *s*).

Reinach, S., *Orpheus. Allgemeine Geschichte der Religionen.* Deutsche, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe von A. Mahler (XII u. 403. Wien, Eisenstein. *M* 7.50): S. BZ VII 368 (französ. in 3. Aufl. erschienen).

Batiffol, P., *Orpheus et l'Évangile.* Conférences données à Versailles (XV u. 284. P., Gabalda): In dem Werk von S. Reinach (s. BZ VII 368 u. oben) behandelt Kap. VII Hébreux, Israélites et Juifs, Kap. VIII Les origines chrétiennes. Mit diesem Kapitel von Reinachs Buch, das vor allem wegen seiner glänzenden, gewandten Darstellung schnell eine sehr weite Verbreitung gefunden hat — in Frankreich sind mehr als 30000 Exemplare verkauft worden —, beschäftigt sich das neueste Werk B.s. Gegenüber den zahllosen Falschheiten und Schiefheiten bei Reinach — sie entspringen nicht nur mangelhafter Information, sondern methodischen Fehlern — legt B. in positivem Aufbau mit der bei ihm bekannten mühelosen Beherrschung des Materials die „Glaubwürdigkeit des Evangeliums" dar. Das Buch ist aus Konferenzreden hervorgegangen, die der Verfasser auf Veranlassung des Erzbischofs von Versailles gehalten hat. Die Kapitelüberschriften lauten: Le silence de Fl. Josèphe, Rabbins et Romains, Le canon catholique, Saint Paul, L'auteur des Actes, Les Évangiles, L'authenticité des discours de Jésus, L'historicité du récit évangélique. Die Kapitel „Saint Paul" und „L'auteur des Actes" sind vorher abgedruckt worden in RClfr LXI 641—660, LXII 129—148. Seppelt.

Bricout, J., *L'histoire des religions et la foi chrétienne. A propos de l'Orpheus de M. S. Reinach* (Science et religion: 12⁰. 128. P., Bloud. *Fr* —.60).

Lagrange, *Les religions orientales et les origines du christianisme* (Le Correspondant 1910. 25. Juli 209—241): Die syrischen Kulte, der Isiskult, die Mithrasmysterien haben keine Einwirkung auf die christliche Religion ausgeübt.

Beet, J. A., *Holiness symbolic and real. A Bible study* (12⁰. 192. Ld., Culley. 1 *s* 6 *d*).

Hawkesworth, A. S., *In how far was Bel the Christ of ancient times?* (The Monist XIX 2).

Gordon, E. A., *Messiah, the ancestral hope of the ages, „the desire of all nations"* (224. Ld., Simpkin. 15 *s*).

Cellini, A., *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti* (Scuola catt. 4. S. XVII 474—498 788—814): Damit schliefst die lange Artikelserie (s. BZ VIII 291). C. sucht noch zu erweisen und gegen Einwände sicher zu stellen die These, dafs das Dogma der Auferstehung mit der reinen Vernunft nicht erkennbar sei.

Leszynsky, R., *Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und muhammedanischen Eschatologie.* Diss. Heidelberg 1909 (XXXVIII u. 74 S.).

2. Geschichte.

Hauser, P., *Les Grecs et les Sémites dans l'histoire de l'humanité* (XV u. 509. P., Maloine. *Fr* 12.—).

Chwolson, D., *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Judentums von ca. 400 v. Chr. bis ca. 1000 n. Chr.* (VII u. 63. Lp., Haessel. *M* 1.50): „Wer und was ist der Am-Haaretz in der alten rabbinischen Literatur?" (S. 1—54). Ch. sieht darin die fortlebende sadduzäische Richtung, aus der noch später die Karäer sich gebildet haben. Über Mt 26, 64: σὺ εἶπας keine Bejahung. — Nach Mt 23, 3 ist eine Lücke festzustellen (S. 60). — Über gelegentliche Verlegung jüdischer Feste (S. 62). Die drei letzteren Arbeiten sind Nachträge zu C.s Buch über das Passahmahl (nach ThLz 1910, 22, 679 f).

Bertholet, A., *Das Ende des jüdischen Staatswesens.* Sechs populäre Vorträge (VII u. 165. Tübingen, Mohr. *M* 2.—): Behandelt für weitere Kreise die jüdische Geschichte von 63 v. Chr. bis 70 n. Chr. Die Vorgeschichte dieser Periode geht zurück in das Jahr 586, wo Juda in die babylonische Gefangenschaft wanderte. Der Kampf zwischen Judentum und Griechentum seit Alexander d. Gr. war ein Vorspiel zum Schlufskampf gegen das gewaltige Rom, der 63/64 zur endgültigen Unterwerfung Palästinas führte. In ansprechender Schilderung ziehen die Persönlichkeiten und die Ereignisse an uns vorüber, die zum Untergange Jerusalems überleiteten: Herodes d. Gr., die Nachkommen des Herodes und die römischen Prokuraturen, der Krieg im Jahre 70 n. Chr. B. verzichtet auf genauere Quellenangabe und legt das Hauptgewicht auf pragmatische Verknüpfung der geschichtlichen Momente. Er steht im wesentlichen auf kritischem Standpunkt. Aber den bethlehemitischen Kindermord wagt er nicht direkt in Abrede zu stellen. Auch sonst hält er an der Glaubwürdigkeit der atl und ntl Geschichte fest.

Fourrière, E., *Les Israëlites en Grèce* (47. Amiens, Courtin-Hecquet).

3. *Archäologie* (relig., prof.).

Nissen, H., *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion.* 3. Hft. (S. 261—460. B., Weidmann. *M* 5.—): S. BZ VI 70. Behandelt italische Tempel, den Kultus der Herrscher, das Christentum. Letzteres gilt ihm als ein Niederschlag damals herrschender Anschauungen, als eine Fiktion, der keine Realität zu Grunde lag.

Berto, P., Le temple de Jérusalem (RÉj LIX 14—35 161—187, LX 1—23): Auf Josephus, Bell. iud. und die Mišna stützt sich hauptsächlich die Abhandlung, die manche ungenaue Fassung der Angaben hier und in andern Quellen richtig stellen will. Nacheinander beschäftigt sich B. mit der Tempelterrasse im weitesten Umfang, dem eigentlichen heiligen Raum (besonders mit den verschiedenen Toren) und dem Tempelgebäude selbst. Zum Schlufs vergleicht B. den salomonischen und herodianischen Tempel. Viel Neues erfährt man nicht, das der manchmal schwierigen Aufgabe dienen könnte, die verschiedenen Angaben auszugleichen. Eine Kritik der modernen Anschauungen über die Gestalt des Tempels überläfst B. dem Leser. 10 Abbildungen am Schlufs veranschaulichen B.s Auffassung.

Schmitz, O., *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT. Eine Untersuchung ihres geschichtlichen Verhältnisses* (XII u. 324. Tübingen, Mohr. *M* 9.60): I. Kap.: Die Opferanschauung des AT. II. Kap.: Die Opferanschauung des späteren Judentums (Sir, Tob, Apokryphen u. a. als Zeugen des palästinischen, Philo und Josephus als Zeugen des hellenistischen Judentums). III. Kap.: Die Opferaussagen des NT im Lichte der spätjüdischen Opferanschauung. Das NT bricht ohne allmählichen Übergang mit dem kultischen Opferbegriff. Der Tod Jesu wurde nur in den Formen der damals noch nicht überwundenen und vergessenen Opferterminologie dargestellt, war aber kein Opfer.

Nestle, E., The Aramaic name of the Passover (ExpT XXI 521 f): פִּסְחָא ist die Originalform der jüdischen Überlieferung. U. a.

Zimmermann, J., The Samaritan passover (Records of the Past IX 3).

Brandt, W., *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschlufs des Judenchristentums* (XVIII. Beih. zur ZatW: VI u. 148. Giefsen, Töpelmann. *M* 6.—): Geht auf die religionsgeschichtlichen Ausgangspunkte zurück und mufs sich hier wie auch für die ältere Zeit des AT mit Theorien und ergänzenden Mutmafsungen behelfen, um so mehr, als er das atl Schrifttum der Kritik folgend ziemlich spät ansetzt. Für das Judentum unmittelbar vor Christus und in der nachchristlichen Zeit bietet B. reiches Material sachlich und meist auch

überzeugend beurteilt und verwertet dar. Obwohl anscheinend (vgl. S. 57) nicht Jude, kennt er sich in der jüdischen Literatur gut aus. Er schildert eingehend das, was man jüdischen Baptismus nennen kann, im orthodoxen Judentum (Proselytentaufe) und in den jüdischen Sekten: Sibylle, Ebioniten, Elkesaiten u. a. Wenn er darunter auch die Johannestaufe stellt, so hebt er doch hervor, inwiefern die Bufstaufe des Johannes etwas Neues bedeutete. Unklar und zögernd wird die Darstellung beim Versuche, die christliche Taufe einerseits aus dem jüdischen Baptismus, soweit er eine Taufe zur Vergebung der Sünden kannte, und anderseits aus den heidnischen Mysterienreligionen, die von einer Neugeburt reden, abzuleiten. Die Taufe als isolierte Zeremonie zu untersuchen, kann zu keinem befriedigenden Ziele führen, wenn man über äufserliche Analogien und Entlehnungen, die ja sich nahe legen, hinauskommen will. Man mufs sie im Zusammenhange mit dem ganzen christlichen Lehrsystem auffassen, um das Neue richtig zu würdigen. Deswegen sollen die Versuche B.s, die äufserlichen Vorlagen und geschichtlichen Einflüsse darzustellen, in ihrem Werte nicht herabgemindert werden. Man wird seinen Darlegungen mit Interesse folgen, wenn man ihn auch mit seinem Satz: das unpaulinische Christentum sei um 100 n. Chr. einer baptistischen jüdischen Sekte, den Ebioniten, ähnlich gewesen, vollständig die Bahnen der sonstigen nüchternen Beweisführung verlassen sieht. In ZatW XXX 239 finden sich einige Korrekturen nachgetragen; ebenso in der folgenden Schrift.

Brandt, W., *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evv* (XIX. Beih. zur ZatW: VII u. 64. Giefsen, Töpelmann. *M* 2.70): Das in obigem Werke S. 27—42 Gesagte wird hier weiter ausgeführt und in etlichen Punkten berichtigt. Auch einige Korrekturen werden nachgeholt. B. greift zur Erklärung des Händewaschens vor dem Essen Mk 7, 1ff zurück auf die Tora und führt die rabbinischen Auslegungen dazu an. Daran fügt er das rabbinische Gesetz mit seiner Kasuistik, die das πυκνῇ = oftmals, mehreremal bei der gleichen Zeremonie erklärt. Genau auf die Voraussetzung der Mk-Stelle passen diese Observanzen nicht. Aber das Händewaschen vor dem Brotessen gab Gelegenheit zu einer ähnlichen Differenz, wie sie unsere Stelle zwischen Jesus und den Pharisäern voraussetzt. Mk 7, 4ª ist vom Tauchbad vor dem Essen zu erklären. B. führt auch zwei Fälle an aus späterer Zeit. Dafs er deshalb aber diese Angabe für die Zeit Christi für unhistorisch hält, geht in der Kritik zu weit. Das Eintauchen der Efs- und Trinkgeschirre (Mk 7, 4ᵇ), auch der irdenen, ist bei frommen Juden wohl jedesmal vor der Benutzung üblich gewesen. Am Schlufs der interessanten und lehrreichen Abhandlung bespricht B. noch einige auf die Reinheit bezügliche Worte Jesu. Seine Theorie über die Evv, ihr Verhältnis, ihre Umbildung und Glaubwürdigkeit tut der Verwertbarkeit seiner Materialien keinen Eintrag.

Smith, S. G., *Religion in the making. A study in Biblical sociology* (260. N. Y., Macmillan. $ 1.25).

Baldensperger, P. J., *The immoveable East* (PEF XLI 247—252, XLII 259—268): S. BZ VIII 292.

Sachs, A., *Die Gynäkologie in der Bibel und im Talmud* (30. Lp. 1909, Lehmann).

Koezle, J. F. G., *Ehe und Kindererziehung nach der Hl. Schrift* (140. Chemnitz, Koezle. *M* 1.50).

Noffray, E., *Études sur la botanique sacrée. Les arbres et arbustes cités dans la Bible* (Rev. des sciences ecclés. et science cath. 1910 Febr.).

Germer-Durand, J., *Mesures de capacité des Hébreux au temps de l'Évangile* (Raug XVI 529—540): S. BZ VIII 282.

Serfass, C., *Le vin dans la Bible* (140. Saint-Blaise, Foyer solidariste): Findet in der Bibel nicht die gänzliche Enthaltung, sondern den mäfsigen Gebrauch des Weines gelehrt (nach RThQr XIX 382f).

d) Geographie. Inschriften. Ausgrabungen.

Mercati, G., *Appunti sul palinsesto Vat. Gr. 1456* (Rhein. Mus. N. F. LXV 331—338): Der einzige Kodex mit dem Originaltext des Onomastikon des Eusebius. M. beschreibt die Hs genauer.

Blochet, E., *Relation du voyage en Orient de Carlier de Pinon (1579)* (Rev. de l'Or. lat. XII 112—203).

Deconinck, J., *Rez.* über Meister, De itinerario Aetheriae etc. [s. BZ VIII 66] (Rb N. S. VII 432—445): Die Besprechung wächst sich zu einem Gegenartikel aus. D. sucht die Gründe M.s, besonders bezüglich des 40tägigen Fastens, zu entkräften und tritt für die bisher übliche Datierung ein. Er gesteht aber zu, daſs Gamurrinis Beweisführung erschüttert sei, und sucht sie neuerdings zu stützen.

Düsterwald, F., *Der Jerusalempilger. Wegweiser nach dem Heiligen Land und zu den Heiligen Stätten* (377. Köln, Theissing. Geb. *M* 5.—).

Kohler, C., *Description de la Terre Sainte par un Franciscain anonyme (1463)* (Rev. de l'Or. lat. XII 1—67).

Meschler, M., *Die Pilgerfahrt in das Heilige Land* (Stimmen a. Maria-Laach LXXIX 1—20): Empfehlung des Vereins vom Hl. Lande.

Karge, P., *Neue Forschungsreisen im Heiligen Lande* (Germania 1910, Wissensch. Beilage Nr 25, 189—191): Aus Privatbriefen. U. a. wird kurz geschildert eine Reise nach Petra, nach Philistäa, Galiläa.

Baedekers *Palästina und Syrien. Hauptrouten Mesopotamiens und Babyloniens und die Insel Cypern.* 7. Aufl. (XCVIII u. 432. Lp., Baedeker. *M* 10.—).

Boehmer, J., *Auf Wegen der Heiligen Gottes. Zeugnisse aus Geschichte und Gegenwart des Bibellandes* (Für Gottes Wort und Luthers Lehr! Bibl. Volksbüch., hrsg. v. J. Rump III 7/8 : 192. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.40).

Schiffels, J., *Palästina. Geographie und Geschichte des Heiligen Landes.* Für den Schulgebrauch bearbeitet. 4., verbess. Aufl. (31 mit Kärtchen. Freiburg i. Br., Herder. *M* —.40).

Driver, S. R., *On maps of Palestine containing ancient sites* (ExpT XXI 495—497 562—566): Zeigt an Luhit, Jazer und andern alten Städtenamen, wie unsicher die Angaben einzelner Palästinakarten sind.

Jerusalem. *Die hl. Stadt und Umgebung. Rundschau vom Turm der Dormitio* (8 Blätter in Querformat. München-Gladbach, Kühlen): „Fest- und Erinnerungsgabe der Benediktiner vom Berge Sion zur Vollendung und Einweihung der Kirche Mariä Heimgang am 10. April des Jahres 1910." Eine herrliche Rundschau, die dem Besucher Jerusalems alle hl. Stätten wiederum in die Erinnerung ruft, die er in und um die hl. Stadt gesehen. Auch wer sich nicht der Autopsie erfreuen kann, vermag sich aus den sorgfältigen und deutlichen Phototypien die Karte der hl. Stadt plastisch gestaltet vorzustellen. Nicht leicht ist eine Stätte zur Orientierung so geeignet wie der Turm der Sionskirche. Die einzelnen wichtigen Punkte sind am Rande genau bezeichnet. Ein Schluſsblatt berichtet über die Dormitio B. M. V. und die hl. Erinnerungen, die sich daran knüpfen. Möge die schöne Festgabe dem neuen Sionsheiligtum recht viele Freunde und Gönner werben und dadurch den opferwilligen, an wichtigem und schwerem Posten Wache haltenden deutschen Benediktinern den verdienten Dank abstatten!

Abel, F.-M., *Une croisière autour de la Mer morte* (Études Palestiniennes et orientales: IV u. 188. P. 1911, Gabalda): Der rasche Abbruch der ähnlich betitelten Artikel in der Rb (s. BZ VIII 293) verriet schon, daſs wir A.s Abhandlung anderwärts in vollendeter Gestalt bekommen würden. Hier liegt nun das interessante Thema in Buchform bearbeitet um die Hälfte noch vermehrt vor. Die Form des Reiseberichtes ist beibehalten. Aber es ist das einschlägige Material in erschöpfender Weise beigezogen. Die geschichtlichen Angaben in alter Zeit, Reiseberichte

neuerer Forscher. biblische Geschichte, Geographie, Geologie, Archäologie, Flora und Fauna kommen zu ihrem Rechte. Wertvoll ist die genaue Namenkunde, auf die A. Gewicht legt. Prächtige Photographien, zum gröſsten Teil von A.s Ordensgenossen und Kollegen Savignac und Jaussen aufgenommen, ersetzen die Autopsie. Plänezeichnungen, ein Ausschnitt aus der Karte von Madeba und eine eigene genaue Übersichtskarte über das Tote Meer mit der Reiseroute erleichtern das Studium. Einzelne wichtigere Orte, z. B. Machärus, Masada, Engeddi, Nebi-Mûsa, finden ausgiebige Erörterungen. Das Register am Schlusse ermöglicht, das wertvolle dort aufgespeicherte Material auch auſser der geschlossenen Lektüre des Reiseberichtes zu verwerten. A. hat bei seinem schönen, anregend geschriebenen Buch auch an die künftigen Besucher des Toten Meeres gedacht. Vielleicht verschafft sein Buch dem kleinen Motorboot auf dem Toten Meer hie und da eine Touristenkarawane zur Rundfahrt an den geschichtlich und geologisch bedeutsamen Gestaden, da es der Verkehrsvermittlung zwischen dem Ostjordanland und Palästina nicht gerecht geworden ist. Daſs trotz dieses praktischen Fahrzeuges damit noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden sind, zeigt das Buch A.s an manchen Stellen. Die Mehrzahl der Interessenten wird es sich an der geistigen Rundfahrt auf dem Meere des Lot genügen lassen, wofür sie mit Dank A.s Werk benutzen werden.

Masterman, E. W. G., *The Galilee of Josephus. The positions of Gabara, Jotapata and Taricheae* (PEF XLII 268—280): Gabara = ʿArrâbet el-Battauf, Jotapata = Kh. Jefah. Taricheae = Kh. el-Kerak. Die Orte spielen zunächst eine Rolle im Bell. iud.

Heyes, H. J., *Durch das Pharaonenland* (Deutscher Hausschatz 1910, 831 bis 833 859—864 890—896 926—930): In gedrängter Fassung und mit der Anschaulichkeit der Autopsie orientiert H. über alles Sehenswerte im Niltale. Besonderes Augenmerk schenkt er den ägyptisch-biblischen Berührungen.

Lagrange, M.-J., *Palmyre. Histoire, monuments, inscriptions, religion* (Le Correspondant CCXXXII 932—952).

Schmidt, N., *Alexandrium* (JbL XXIX 77—83): Diese mit der Bibel nur mittelbar zusammenhängende Stadt ist mit Ḳurn Ṣurṭabeh identisch.

Schmidt, N., *Greek inscriptions from the Negeb* (Am. Journ. of Arch. XIV 60—70).

Kyle, M. G., *Recent testimony of archaeology to the Scriptures* (Bs LXVII 373—390): Greift auf 5 Jahre zurück. Petries Ausgrabungen in Tell el-Jehudije, Wincklers Entdeckungen in Boghaz-köi, die Funde in Palästinas Boden verwertet K. in bibelapologetischem Sinn. Dazu fügt er einige Einzelheiten aus A und NT.

Vincent, H., O. P., *Vestiges hérodiens près de la citadelle* (Rb N. S. VII 418—420): Mit Abb. Ein alter Mauerrest mit Mosaikfragment im Osten der Zitadelle in der Schule der englischen Mission soll eine Spur des Herodespalastes sein.

e) Auslegung.

Strachan, R. H., *The newly discovered Odes of Solomon and their bearing on the problem of the fourth Gospel* (ExpT XXII 7—14): Die Berührungen zwischen beiden beweisen, daſs die mystische Richtung des Jo-Ev in der damaligen Zeit herrschend war, und daſs sie jüdischem, nicht hellenistischem Geiste entstammen. Das johanneische Lebensbild Jesu gewinne an historischer Zuverlässigkeit.

The Holy Bible *containing the O and NTs according to the Authorized Version.* With references. Illustrated from original water-colour drawings by H. Copping (X u. 293. Ld., Rel. Tract. Soc. 7 *s* 6 *d*).

Bulcock, H., *The possible relation between the Pauline „Christ" and the figure of wisdom* (The internat. Journ. of Apocr. 1910 Juli).

Friedländer, G., *The law of love in the O and NT* (Ld., Miles. 6 *d*).

Jensen, P., *Moses, Jesus, Paulus. 3 Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch.* 3., abermals bereicherte Aufl. (64. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag. *M* 1.20): S. BZ VIII 69. — Dazu ***Sellin, E.***, *Moses — Jesus — Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gilgamesch. Von P. Jensen. Kurz beleuchtet* (Glauben und Wissen VIII 222—234): Geifselt in populärer Weise Jensens „Gilgameschunfug".

Knecht, F. J., *A practical commentary on Holy Scripture for the use of those who teach Bible History.* Translated and adapted from the 16th German edition. Preface by M. F. Glancey. 3rd English ed. revised. Containing 100 ill. and 4 col. maps (XXXII u. 840. Freiburg i. Br., Herder. *M* 12.60): K.s in Deutschland beliebtes Handbuch für den biblischen Geschichtsunterricht erfreut sich auch in englisch sprechenden Kreisen wachsender Wertschätzung. 1894 und 1901 sind die beiden ersten Auflagen der englischen Übersetzung erschienen. An den Text der biblischen Erzählungen knüpft K. exegetische Anmerkungen. Ein umfangreicher Kommentar gibt dem Lehrer und Katecheten das Material an die Hand, um das Verständnis für die Katechumenen zu erleichtern. Eine kürzere Anwendung lehrt den eigentlichen sittlich-religiösen Lehrzweck der Biblischen Geschichte mit Erfolg zu erreichen. Archäologisch wertvolle Abbildungen, Darstellung der biblischen Orte, der Gebräuche in dortigen Gegenden schmücken das Buch und beleben das Studium der Biblischen Geschichte.

Koch, L. J., *Parsismens Imdflydelse paa Jodedom og Kristendom* (Teol. Tidskr. 3. S. I 2).

Morgan, G. C., *The study and teaching of the English Bible.* Being four lectures at Westminster friday Bible school. Revised for press by E. Dunscombe de Rusett (12⁰. 95. Ld., Hodder. 1 *s*).

Price, I. M., *And he believed in Jehovah and he reckoned it to him for righteousness* (BW XXXV 267—272): Macht auf die verschiedene Auffassung aufmerksam, die Gn 15, 6 bei Jakobus und Paulus gefunden hat, und führt sie mit Recht blofs auf den verschiedenen Ausgangspunkt der Beweisführung zurück.

Smith, E. M., *The mystery of Three, a Bible study* (12⁰. 157. Ld., Stock).

The symbolism *of the Bible and of ancient literature generally. Being a study in comparative mythology.* 2 Bde (Bombay, Times of India. 50 *s*).

Ulrich-Kerwer, G. W., *Biblische Frauenbilder in zwangslosen Rahmen.* 2 Tle. 1. *Bilder aus dem AT* (VII u. 300. Gütersloh, Bertelsmann. Geb. *M* 6.—): Vgl. BZ VIII 414.

Ζωσιμάδης, Ἰ., *Ἡ ἔννοια τῆς σαρκὸς ἐν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ* (Ἐκκλ. Φάρος 1909 Dez. 539—563).

f) Apokryphen.

Cheikho, L., S. J., *Quelques légendes islamiques apocryphes* (Mélanges de la Faculté or. Beyrouth [Syrie] IV 33—56): Vortrag, gehalten auf dem internationalen Orientalistenkongrefs in Kopenhagen (1908). Arabien hatte seit alter Zeit Anteil an der Schaffung und Tradierung der biblischen Apokryphen. Die vorislamischen Dichter und nicht weniger der Koran selbst beförderten die Wucherung solcher Legendenbildung. Ch. gibt einen kurzen Überblick über die Gewährsmänner, welche in der Zeit Mohammeds und nachher die Apokryphenliteratur den Arabern übermittelten. Trotz aller Beziehung zur Bibel zitieren die Araber eine Tora, welche mit dem Pentateuch nichts zu tun hat. Den im Koran zitierten Psalter möchte Ch. in einer Hs finden, aus der er S. 47 ff Proben mitteilt. Das „Evangelium" der Muselmänner ist erst noch zu finden. Auch noch einige andere Quellen der apokryphen Erzählungen im Koran untersucht Ch. und lenkt hierbei die Aufmerksamkeit der Arabisten auf ein noch ergiebiges Arbeitsfeld.

Compston, H. F. B., *The Apocrypha in the Greek and Russian churches* (The internat. Journ. of Apocr. 1910 Juli).

Gaster, M., *The Sibyl and the dream of one hundred suns, an old Apocryphon* (Journ. of the Roy. As. Soc. 1910 Juli 609—623): Zu „Die Erzählung der Sibylle" usw. (s. BZ VIII 70), veröffentlicht von J. Schleifer (4⁰. 80. Wien 1908), fügt G. einen rumänischen Zeugen, der den noch fehlenden griechischen Text ersetzen soll. Der Text wird in Übersetzung und Original wiedergegeben.

Schleifer, J., *Die Weisheit der Sibylle* (WZKM XXIV 33—55): Korrekturen zu Basset, R., Les Apocryphes éthiopiens, traduits en français, X: La sagesse de la Sibylle (P. 1900). — Auch sep.: *Die Weisheit der Sibylle. Ein kritischer Beitrag* (P. 1910).

The wisdom *of the Apocrypha* with an introduction by C. E. Lawrence (Wisdom of the East: 16⁰. 124. Ld., Muray. 2 s).

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Albrecht, K., *Register zur ZatW Bd I—XXV, 1881—1905* (VII u. 265. Giefsen, Töpelmann. *M* 20.—).

Brockelmann, C., *Das Semitische mit Ausschlufs der Assyriologie, des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der atl Studien. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien im Jahre 1909* (ZdmG LXIV 259—264).

Cassuto, U., *Nuovi manoscritti ebraici della R. Biblioteca Nazionale di Firenze.* II (Giorn. della Soc. As. Ital. XXI 101 ff 309 ff, XXII 273—283): Auch biblische Hss sind darunter.

Eerdmans, B. D., *Uit de literatuur over het OT* (Theol. Tijdschr. 1910, 4, 337—361).

Sellin, E., *AT* (Die Theol. d. Gegenwart IV 2, 47—82): Kritischer Literaturbericht in Auswahl.

Theologischer Jahresbericht. XXIX. 1909. Hrsg. von G. Krüger und M. Schian. 3. Abt.: *Das AT,* bearbeitet von Westphal (IV u. 99. Lp., Heinsius Nachf. *M.* 4.25).

Zschokke, H., *Historia sacra antiqui testamenti.* Ed. VI em. (XII u. 468. Wien, Braumüller. Geb. *M* 10.—).

Jahrbuch *der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft (Sitz: Frankfurt a. M.)* VII 1909—5670 (IV, 381 u. 56. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 12.—): Vgl. BZ VIII 296.

Sayce, A. H., *Recent oriental archaeology* (ExpT XXI 471—473): Über Ward, H., The seal-cylinders of Western Asia, Martin, F., Lettres néo-babyloniennes (P. 1909), Prášek, J. V., Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung (Gotha 1910) und Hilprechts neue Sintflutafel (s. BZ VIII 324), die S. nicht für den ältesten Text hält. Auch die Erklärung von min = Zahl lehnt S. für das Hebräische ab.

Wildeboer, *Jets over Exegese* (Theol. Tijdschr. 1910, 5, 437—442): Nachschrift von B. D. Eerdmans (ebd. 443—445).

2. Einleitung. Kanon. Studium des AT.

Sellin, E., *Einleitung in das AT* (Ev.-theol. Bibliothek, hrsg. von Befs, 2. Bd: XV u. 153. Lp., Quelle. *M* 2.60).

Bell, G. C., *The treatment of the OT* (Ld., S. P. C. K. 2 s).

Sampey, J. R., *The heart of the OT* (12⁰. 283. Nashville [Tenn.], Sunday school board. 50 *cts*): Handbuch für Studierende von konservativer Richtung (nach Bs LXVII 560).

Moore, G. F., *Die Eigenart der hebräischen Geschichtsschreibung im atl Zeitalter* (28. Bericht d. Lehranst. f. d. Wiss. d. Judent. 1910, 63—74).

Rabbath, A., S. J., *Les livres deutérocanoniques et leur inspiration* [arab.] (Al-Mašrik 1910, 436—447 668—676): S. BZ VIII 297. Damit schliefst die Artikelreihe.

Zapletal, V., O. P., *Über einige Aufgaben der katholischen atl Exegese.* Rektoratsrede, geh. am 15. Nov. 1910 (39. Freiburg i. S., St Paulus-Druckerei): Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick geht Verf. auf die Stellung ein, die nunmehr der Exeget zum AT einnimmt. Abgesehen von dem Festhalten an der Inspirationslehre, hat er sich mit der ganzen wissenschaftlichen Ausrüstung, der sprachlichen, geschichtlichen und archäologischen, zu versehen. Dann kann er mit Erfolg an seine Aufgaben herantreten, von denen Z. drei eingehender behandelt. Die Textkritik in ihren Ursachen und ihrer Methode wird geschildert. Z. ist auch ein Anhänger der Literarkritik, die er einfach und überzeugend, für weitere Kreise verständlich begründet und an ausgewählten Beispielen beleuchtet. Die historische Kritik beschäftigt sich mit dem Wahrheitsgehalt der atl Angaben, und Z. findet sie unentbehrlich und in den mäfsigen Grenzen, die ihr gezogen sind, unbedenklich und allgemein anerkannt von seiten der Exegeten wie durch autoritative Äufserungen. Z. schliefst die einfach gehaltene, aber durch die Macht der angeführten Tatsachen um so mehr überzeugende Ansprache mit einem grofszügigen Plan, wie die katholische Exegese des AT in gemeinsamer Arbeit sich auf eigene Füfse stellen und den Ausbau der katholischen atl Wissenschaft in die Hand nehmen soll.

Risch, A., *Eine Lücke im wissenschaftlichen Betrieb der atl Studien* (Stst VIII 475—483 538—545): „Das Universitätsstudium sollte uns von diesem wundervollen Buche doch noch einen andern Eindruck hinterlassen als den eines ehrwürdigen, hochinteressanten Trümmerfeldes.“ R. tadelt vom Standpunkt der Praxis aus das Überwiegen der literarkritischen Behandlung des AT. Beachtung des Wertes, den das AT für das NT hat, Festhalten am überlieferten Massoratext — „leider ist die Kenntnis des Hebräischen bei Studenten und Pfarrern eine sehr geringe“, klagt R. —, Hochschätzung der Übersetzungen, nicht blofs der LXX, sondern auch der Vulgata, Hervorhebung der Weltstellung des AT sollen es erreichen, dafs man beim Lesen moderner Kommentare nicht in eine völlig fremde Welt schaut. Die Anklagen gegen den einseitigen wissenschaftlichen Betrieb der atl Studien in den kritischen Kreisen wird der Eingeweihte nur zu berechtigt finden.

Faut, A., *Präparation zum Unterricht in der Bibelkunde.* A. *AT* (83. Tübingen 1909, Mohr. *M* 1.50).

Kirsten, R., *Wie ist die ausführliche Behandlung des AT im christlichen Religionsunterricht zu rechtfertigen?* (Annaberg i. E.).

Kittel, R., *Bibelwissenschaft und Religionsunterricht* (Internat. Wochenschr. IV, Nr 39, 929—948): Berichtet, wie Theorie und Praxis im atl Unterricht auseinandergerieten und wie eine Angleichung der Praxis an die atl Wissenschaft notwendig geworden ist. Seine jüngste Schrift „Die atl Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen“ usw. (s. BZ VIII 296) ist auf Veranlassung des K. Sächsischen Ministeriums entstanden, welches wiederum den Thesen der sächsischen Lehrervereinsversammlung vom Frühjahr 1908 in Zwickau entsprechen wollte. K. gibt seine Grundgedanken auszüglich wieder. Die Schrift erscheint in englischer (Ld., Williams) und hebräischer Übersetzung (Wilna, „Keed Kaseman“).

Rothstein, G., *Leitfaden zum Unterricht im AT für reifere Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten* (VI u. 82. Halle a. S. 1909).

Stromberg, A. v., *Die Behandlung schwieriger Stellen aus dem AT vor reiferen Schülern* (Pädag. Anzeiger f. Rufsland 1909 Nr 9).

3. *Geschichte der Exegese.*

Neumark, D., *Geschichte der jüdischen Philosophie nach Problemen dargestellt.* II. Bd 1: *Die Grundprinzipien* II. 3. Buch: *Attributenlehre.*

1. Hälfte: *Altertum* (XXVI u. 482. B., Reimer. *M* 12.—): Das Gesamtwerk ist auf 5 Bde, in 9 Bücher nach den verschiedenen Problemen geteilt, berechnet. Der 1. Bd mit 1. Buch (Einleitung) und 2. Buch (Materie und Form) ist schon früher erschienen. Das Thema würde sonst nicht in den Umfang der Bibliographischen Notizen der BZ gehören. Aber dieser Band ist fast ausschliefslich der biblischen Literatur gewidmet. Sie wird als Vorläuferin der eigentlichen Philosophie des Mittelalters betrachtet. Der Titel des Bandes läfst den Gesichtspunkt erkennen, unter dem hier die biblische Literatur herbeigezogen wird. Es ist die philosophische Lehre von den 13 Attributen Gottes, die hier in ihre Quellen — nach Anschauung der jüdischen Philosophen — zurückverfolgt und nach ihrer wechselnden Geschichte untersucht werden. Dieser besondere Gesichtspunkt ist auch daran schuld, dafs unmittelbar zur Förderung des Bibelstudiums wenig daraus zu holen ist. Daran hindert auch die mehr theosophische Gesamtrichtung, die der jüdischen Spekulation eignet. Das gilt, trotzdem N. nicht unterläfst, auf neue Probleme der Bibelforschung — Babel und Bibel, er ist im wesentlichen Anhänger der Graf-Wellhausenschen Pentateuchkritik und verteidigt sie — einzugehen und sie in seinem Sinne nutzbar zu machen. Für die Geschichte der jüdischen Exegese dagegen bietet das Buch reichhaltigen Stoff, und das wird wohl auch von den übrigen Bänden des umfangreichen Werkes gesagt werden dürfen.

Die Werke *Philos von Alexandria.* 2 Teile (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung unter Mitwirkung von mehreren Gelehrten hrsg. von L. Cohn: 409; 426. Breslau, Marcus. *M* 6.—; 6.40): An der Übersetzung beteiligten sich noch: J. Cohn, B. Badt, L. Treitel, L. Heinemann.

Wünsche, A., *Aus Israels Lehrhallen.* V 1: *Der Midrasch Samuel.* Zum ersten Male nach der Buberschen Textausgabe ins Deutsche übersetzt. 2. *Kleine Midraschim: Neue Pesikta und Midrasch Tadsche.* Zum ersten Male ins Deutsche übersetzt (179; 143. Lp., Pfeiffer. *M* 4.40; 4.—): S. BZ VIII 297.

Lévi, I., *Les dorschè reschoumot* (RÉj LX 24—31): Eine Klasse von jüdischen Exegeten mit erbaulicher Tendenz, die in den ältesten rabbinischen Schriften, besonders in der Mehilta, angeführt werden.

Berthé, L., *Élévations sur les psaumes d'après saint Augustin.* 1re sér. *Vêpres et complies* (Petit office de la sainte Vierge) (18⁰. 199. P., Bloud).

Moretus, H., *Les bénédictions des Patriarches dans la littérature du IVe au VIIIe siècle* (BLe 1909, 398 ff; 1910, 28 ff 83—100): Beachtet ausschliefslich die literarische Abhängigkeit unter den Kommentatoren der angegebenen Zeit.

Waldis, J. J. K., *Hieronymi Graeca in Psalmos fragmenta untersucht und auf ihre Herkunft geprüft* (Atl Abh. I 3: IV u. 80. Münster i. W. 1908, Aschendorff. *M* 2.10): S. BZ VII 71. Zuerst bietet W. den Text der Fragmente, dann eine Zusammenstellung mit den Quellen in parallelen Spalten, der eine textkritische Würdigung und Feststellung des Autors zur Seite geht. Ein weiterer Paragraph fafst die Resultate bezüglich der Quellen noch einmal zusammen und sucht näher die Schriften zu bestimmen, denen die Zitate angehören können. Als Verfasser der Fragmente ergibt sich nicht Hieronymus von Jerusalem (8. Jahrh.). Als Bibeltext kommt naturgemäfs die LXX, und zwar in der hexaplarischen Rezension, in Frage; W. macht sich die Mühe, kurz den Beweis anzudeuten, dafs ein orientalischer Text nicht verwendet sei.

Theodorus bar Koni, *Liber scholiorum, pars prior.* Ed. A. Scher (Corpus script. christ. or., Script. syri, Textus, 2a Ser. LXV: 371. P., Typ. Reipublicae): Scholien zur atl Bibel werden hier im syrischen Text veröffentlicht.

Löwenthal, A., *R. Jona Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien.* Gedr. mit Unterstützung der „Zunzstiftung" und der „Gesellschaft z. Förd. d. Wiss. d. Judentums" zu Berlin (146 u. 36. B., Poppelauer. *M* 4.—).

Herzog, D., *Die „Wortvertauschungen" im Kitâb al-Luma'* usw. [s. BZ VIII 298] (36. Graz, Leuschner. *M* 2.—): Separatausgabe der BZ VIII 298 notierten Artikel.

Eppenstein, L., *R. Joseph Karas Commentar zum 1. Buch Samuel* (im Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VII [s. oben S. 75] 362—366): Abdruck des Kommentars im hebräischen Teil des Jahrbuches S. 1—38.

The commentary *of R. Meyerhas b. Elijah on the Pentateuch.* Ed. for the first time from the unique Ms (Add. 19 970) in the Brit. Mus. By A. W. Greenup and C. H. Pitterton: *Genesis* (2 u. 131. Ld. 1909): Ein jüdischer Exeget des 12.—15. Jahrh. aus dem byzantinischen Reiche (vgl. RÉj LX 154 ff).

Kommentar *zu Ezechiel und den XII kleinen Propheten von Eliezer aus Beaugency,* zum ersten Male hrsg. und mit einer *Abhandlung über die nordfranzösischen Bibelexegeten* eingeleitet von S. Poznański, Lief. I: *Ezechiel* (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim 3. Folge Nr 4: 113. Warschau 1909, Druckerei der „Hazefira"): Der Titel ist auch hebräisch gefaſst. Die 1. Lief. enthält den hebräischen Kommentar zu Ez.

Bacher, W., *Die Ansicht Kaiser Friedrich's II. des Hohenstaufen über das biblische Opfergesetz* (ZdmG LXIV 84—86): Ist von dem mit dem Kaiser bekannten Prediger Anatoli überliefert. Friedrich II. meint danach, daſs man Haustiere opfern muſste, nicht Wild, um aus Eigenem etwas zu geben. Weiteres Interesse bietet die Sache nicht.

Bacher, W., *Eine Hs von Schahin's Genesisbuch* (ZdmG LXIV 87—90): A. Houtum-Schindler veröffentlichte die Kapitelüberschriften einer jüdisch-persischen Hs ebd. LXIII 441—452. B. stellt das Werk fest als Genesisbuch Schahins, eines jüdisch-persischen Dichters des 14. Jahrh., das übrigens schon gedruckt ist.

Abraham Geiger. *Leben und Lebenswerk* von L. Geiger, I. Elbogen, G. Klein, I. Löw, F. Perles, S. Posnanski, M. Stern, Hermann und Heynemann Vogelstein. Mit 1 Bildnis (VIII u. 509. B., Reimer. *M* 12.—): Biographie und Arbeiten, besonders auch die biblischen und sprachwissenschaftlichen Arbeiten werden geschildert. Eine Bibliographie und Bibelstellen und hebräisch-aramäisches Wortverzeichnis finden sich im Anhang.

Kattenbusch, F., *Nekrolog für E. Kautzsch* (StKr 1910 [LXXXIII], 627—642).

Blau, L., *Bacher Vilmos élete és müködése [W. Bachers Leben und Wirken]* (Budapest 1910).

Blau, L., *Bibliographie der Schriften Wilhelm Bachers.* Nebst einem Sach- und Ortsnamenregister zu seinem sechsbändigen Agadawerke, zu Ehren seines sechzigsten Geburtstages hrsg. (64. Frankfurt a. M., Kauffmann).

4. *Atl Bibelkritik.*

Drucker, A. P., *The OT as a text-book* (The Open Court 1910 Apr.): D. ist liberal-jüdischer Rabbiner und will das AT als Glaubens- und Sittennorm abgeschafft wissen; „es verderbe die Tugenden des Volkes" (nach ExpT XXI 434 f).

Duff, A., *History of OT criticism.* History of Science (158. Ld., Watts. 1 *s*): Populär, mit Porträts ausgestattet (ExpT XXI 510).

Kennett, R. H., *The church's gain from modern thought as shown in OT study* (Ld., Longmans. 6 *d*).

Lesêtre, H., *La commission biblique. L'authenticité mosaïque du Pentateuque* (Rev. prat. d'apolog. 1910, 15. Mai 273—297, 15. Juni 438—443). — *Les citations implicites* (ebd. 15. Juli 583—586). — *Les livres à forme historique* (ebd. 1. Aug. 678—682).

Robinson, A. C., *What about the OT? Is it played out?* (204. Ld., Marshall. 6 s).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. Allgemeines.

Drake, A. E., *Supplementary discoveries showing Aryo-Semitic cognation* (14. Denver. The Herrick book and stationary Co.): Ergänzt D.s früher erschienenes umfangreiches Werk (s. BZ VII 74; 25 s), auf dessen Seitenzahlen D. hier ständig verweist.

Nöldeke, T., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (VIII u. 240. Strafsburg, Trübner. *M* 14.50): Zur Sprache des Korans (S. 1 bis 30). Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen (S. 31—66). Über Dillmanns Lexikon und S. Fränkels Werk über die aramäischen Fremdwörter im Arabischen geht N. in dieser Zusammenstellung des Materials hinaus, wenn auch weniges neu ist. Nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert er zuerst hebräische und aramäische Wörter im Äthiopischen zusammen, dann äthiopische Fremdwörter im Arabischen, um in einem Anhang über einige dem Arabischen und Äthiopischen gemeinsame Wörter zu reden. Ein Index zu diesem Abschnitt dient der Einreihung in das äthiopische Lexikon. Auch der Artikel „Wörter mit Gegensinn (Aḍdād)" (S. 67—108) schlägt zumeist in die arabische Philologie ein, wiewohl die Erscheinung sich auch im Hebräischen findet und einzelne Beispiele direkt dem Hebräischen entnommen werden. Tiefer greift der Abschnitt „Zweiradikale Substantive" (S. 109—178) auch in die hebräische Grammatik und Lexikographie ein. Es werden die Substantive behandelt, die N. biliteral von Anfang an gewesen zu sein scheinen. Der arabischen Philologie gehört wiederum an: „Wechsel von anlautendem n und w oder Hamza" (S. 179—201), wiewohl auch hier manche biblische Wortstämme begegnen. Das gleiche gilt von „Wechsel von anlautendem w oder Hamza und j" (S. 202—206). In „Partizipien und Adjektiven von hohlen Wurzeln" (S. 207—216) unterscheidet er der Bedeutung nach die beiden Bildungen. Den Schlufs bildet „نِعْمَ, بِئْسَ und Verwandtes" (S. 217—236). Nachträge und Berichtigungen.

Torczyner, H., *Zur Bedeutung von Akzent und Vokal im Semitischen* (ZdmG LXIV 269—311): Die Betonung der Massora ist aus der aramäischen Sprache auf die hebräischen Formen übertragen. Die Nomina kaṭal, kaṭil, kaṭul sind ursprünglich vorn betont gewesen. Bei den Verbalformen ist die hebräische Gestalt nicht von der arabischen abzuleiten, sondern neben dieser als ursprünglich anzunehmen. In einer früheren Sprachperiode bestanden beide nebeneinander. Das ist der Kernpunkt der Theorie T.s. Eine dritte Grundform hat sich im Impf. aller Sprachen und im aramäischen Perfekt erhalten. Die Präfigierung des assyrischen Perfekt ist ursprünglich, das Arabische hat die Suffigierung an Stelle der Präfigierung gesetzt. kaṭal, kaṭ$_{u}^{i}$l und k$_{u}^{i}$ṭ$_{u}^{i}$l stellen die älteste erreichbare Form des Kal, woraus die andern Stämme gebildet wurden, in den drei ursprünglichen Zeiten dar. Die Formen mit Präfigierung des Pronomens sind aktiv, die mit Suffigierung sind passiv. Also waren die späteren Tempora ursprünglich genera verbi. Die Vokalisation war ursprünglich gleichgültig; eine vokalische Flexion ist erst später entstanden. T. verfolgt seine umstürzende Theorie in ihre Konsequenzen und will damit einer geschlossenen neuen Auffassung der Formenentwicklung des Semitischen den Weg bahnen.

Bauer, H., *Die Tempora im Semitischen. Ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen.* Diss. Berlin (54 S.).

Ahrens, K., *Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen* (ZdmG LXIV 161—194): Die schwachen Verba treten uns im Arabischen

nicht in ihrer ursprünglichen Form entgegen. A. geht aus von verwandten schwachen Verben, denen zwei gleiche feste Konsonanten zu Grunde liegen. Formen, in denen das Grundelement wiederholt wird, können nicht auf schwache Wurzeln zurückgeführt werden, sind aber mit ihnen verwandt. Ein einfacher Stamm, z. B. gal, hat sich anscheinend zu drei Formen: als Wiederholungsform, als med. gem. und med. waw, weitergebildet. Auch Formen mit einem schwachen Konsonanten am Anfang (auch פ״ן eingeschlossen) oder am Ende gehören hierher. In eingehender Einzelprüfung verfolgt A. die Anzeichen für diese Entwicklung in dem Formenschatz der hebräischen Verba. A. geht noch weiter. Er betrachtet den einsilbigen Impf.-Stamm als ursprünglich, den Perf.-Stamm dagegen als eine Erweiterung nach den gleichen Gesetzen. Ein beachtenswerter Versuch!

Barth, J., *Arab.* ظَلْتُ *und die Verba med. gem.* (ZA XXIV 330—332): Darf nicht als Beispiel dafür verwendet werden, dafs die Verb. med. gem. ursprünglich zweiradikalig waren.

Zimmern, H., *Assyr. kisū nicht zu arab.* كُسْوٌ, *hebr.-syr.* כִּסֵּא (ZA XXIV 317f): Zu Barth ebd. XXIV 153f.

Vgl. Evans (S. 92).

2. *Hebräisch* (Gramm., Lex.).

Wilbers, H., *Het hebreeuwsch en de oorsprong der Hebreers* (Studiën LXXIII 485—506).

Denis, P., O. S. B., *Dom Pierre Guarin et le chanoine Masclef, deux grammaires hébraiques au commencement du XVIIIe siècle* (84. Sep.-Abz. aus „Revue Mabillon" 1908 Mai—Aug.).

Belli, M., *Grammatica elementare della lingua ebraica.* II. *Sintassi e breve antologia* (51. Turin, Marietti): S. BZ VIII 299.

Dörwald, P., *Der hebräische Unterricht. Eine Methodik für Gymnasien* (VIII u. 131. B.).

Kautzsch, E., *Hebräische Grammatik.* Kleine Ausgabe. 2. Aufl. *Schrifttafel*, beigef. v. M. Lidzbarski (VIII u. 293. Lp. 1909, Vogel. *M* 4.—).

Lambert, M., *Rez.* über W. Gesenius' hebräische Grammatik[28] [s. BZ VIII 299] (RÉj LIX 301—311): Bringt Korrekturen und Nachträge.

Prill, J., *Einführung in die hebräische Sprache für den Schulgebrauch.* 3., verm. u. verb. Aufl. (XI u. 179. Bonn).

Scerbo, F., *Verbi biconsonantici in ebraico* (Giorn. d. Soc. As. It. XXII 295—300): In vorgeschichtlicher Zeit sind alle Verba zweikonsonantisch gewesen. Infolgedessen lehnt S. die Theorie von zweikonsonantischen Verben als eigener Gruppe ab.

Halper, B., *The participial formations of the geminate verbs* (ZatW XXX 201—228): Schlufs zu BZ VIII 299.

Casanowicz, J. M., *Note on some usages of* לָכֵן (Journ. of As. Or. Soc. XXX 4 [1910 Sept.], 343—346): ל ist oft nicht Präposition, sondern emphatische Partikel = wahrlich. An folgenden Stellen gibt diese Fassung auch bei לָכֵן (= wahrlich so) einen besseren Zusammenhang: Is 26, 14; 27, 9; 61, 7, Jer 5, 2, Mich 1, 14, Zach 11, 7, Job 34, 25; 42, 3, Gn 30, 15, Idc 13, 7, 1 Sm 28, 2, Gn 4, 15, Idc 11, 24, Is 10, 24; 30, 18, Jer 30, 16, Os 2, 16 (Ez 18, 30; 20, 30; 24, 6; 31, 10; 36, 22; 39, 25).

Ben Jehuda, E., *Thesaurus totius Hebraitatis et veteris et recentioris.* Vol. II, 5. Heft (Schöneberg, Langenscheidt. *M* 1.70): S. BZ VII 377.

König, E., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT* usw. [s. BZ VIII 300]. 3. (Schlufs-)Lief. (S. 401—665 mit vermehrtem Neudruck des Titels und des Vorwortes mit Schlufswort [X S.]. Lp., Dieterich. Kompl. *M* 11.—): Hält die Mitte zwischen Gesenius-Buhl (s. BZ VIII 299) und den kleinen Schulwörterbüchern. Die Erklärungsliteratur ist naturgemäfs nur in geringer Auswahl vertreten; über die Art derselben kann man mit

dem Verf. nicht rechten. Singulär ist der Gebrauch des Zeichens > und <, noch dazu in der Zeichenerklärung unvollständig und unverständlich gedeutet. Bei flüchtigem Durchblättern stofse ich S. 170 unter כִּבֵּר auf den in den Nachträgen nicht korrigierten Druckfehler כְּבֵּרִים (st. כִּפֻּרִים). Die Deutung מַס Ex 1, 11 = Fronvögte ist zu kurz und mifsverständlich.

Chajes, H. P., *Note lessicali* (Giorn. d. Soc. As. Ital. XXII [1909] 285 bis 294): Ein Schriftstellenregister fügt C. zum Abschlufs seiner in der genannten Zeitschrift von Bd XIX ab (vgl. BZ VIII 300) veröffentlichten Studien zu hebräischen Worten bei.

Joüon, P., S. J., *Notes de lexicographie hébraïque* (Mélanges de la Faculté or. Beyrouth [Syrie] IV 1—18): Eine Fülle von kurzen, scharfsinnigen Beobachtungen: ב au sens de participation à, מלחמה = Lanze, מִמְסָךְ = Mischkrug, מִשְׁפְּתַיִם = Doppelmauer, סְבָה = Mittel, עדן urspr. = Überflufs, עוק = schwanken, עִי = תֵּל = Ruinenhügel, עֲשׁוּקִים = Erpressung, עָצוּר וְעָזוּב = unterdrückt und ohne Hilfe, פאר Dt 24, 20 = Früchte abschlagen, צַוָּאר = Hals, קָדְקֹד = Stirne, שִׂים על 3 Kg 20, 12, שׁערורה u. שׁערורי mit שׂ zu lesen, שׁרירות = Anziehung.

Marmorstein, A., *Einige hebräische Redensarten* (OrLz XIII 434 f): אכל פנים = betrüben (Nm r. K. 10). שאור שב עיסה = Sünde (assyr. šertu). אחיזת עינים. Ez 8, 17: שולחים את הזמורה = spotten.

König, E., *Das hebräische Zeitwort für „sühnen“* (ThLbl XXXI 17, 385 bis 389): Die Grundbedeutung ist nach dem hebräischen Sprachgebrauch „bedecken“ (nicht „abwischen“).

Caspari, W., *Vorstellung und Wort „Friede“ im AT* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XIV 4: 168. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.—): Analog der Arbeit über כבוד (s. BZ VI 84) angelegt; zugleich mit Berücksichtigung der atl Theologie. שָׁלוֹם und seine Verwandten werden statistisch, semasiologisch und nach der Bedeutungswandlung im Laufe der Zeit untersucht. Auch ein moderner Gedanke, die Friedensbewegung, hat einigen Einflufs auf die Tendenz des Heftes gehabt.

3. *Aramäisch, Assyrisch u. a.*

Chabot, J. B., *Les langues et les littératures araméennes* (VIII u. 47. P., Geuthner. *M* 2.50): Enthält zunächst eine Liste der Arbeiten des auf diesem Gebiete rastlos tätigen Verfassers; im übrigen will er weiteren Kreisen einen richtigen Begriff von der Ausdehnung und Bedeutung des Studiums der aramäischen Sprache und Literatur (im weitesten Sinne gefafst) geben. Rücker.

Margolis, M. L., *A manuel of the Aramaic language of the Babylonian Talmud* (Ld., Nutt. 10 *s*): S. BZ VIII 300 f.

Schulthess, F., *Aramäisches* (ZA XXIV 47—58): Zum syrischen Lexikon.

Rosenberg, J., *Das aramäische Zahlwort im babylonischen Talmud* (MGWJ LIV 400—416): Statistik über die grammatischen Formen und syntaktischen Konstruktionen.

Pinches, T. G., *An outline of Assyrian grammar* (VI u. 64. Ld., Glaisher. 5 *s*).

Ebeling, E., *Das Verbum der El-Amarna-Briefe* (Beitr. z. Assyriologie und sem. Sprachwissenschaft VIII 2, 39—79): S. BZ VIII 76.

Praetorius, F., *Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.* *<Wissensch. Jahresber. ü. die morg. Stud. i. J. 1909>* (ZdmG LXIV 264 f).

Armbruster, C. H., *Initia Amharica. An introduction to spoken Amharic. II: English-Amharic vocabulary with phrases* (XXVIII u. 504. Cambridge, Univ. Press).

Müller, D. H., *Die Formen qâtlal und qâtlil in der Soqotrī-Sprache* (Sep.-Abz. P. 1910).

Reinisch, L., *Die sprachliche Stellung des Nuba* (Sprachenkommission d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, Bd III: 177. Wien 1911, Hölder. *M* 3.80): Vgl. oben S. 57 ff.

c) Urtext und Übersetzungen.

1. Der hebräische Text.

Cowley, A., *Ezra's recension of the Law* (JthSt XI 542—545): Die talmudische Angabe, dafs Ezra das Gesetz umgeschrieben habe, ist richtig. כתב אשורי bedeutet dabei die aramäische Schrift, die man dort gebrauchte neben der Keilschrift; letztere ist unter כ׳ עברי gemeint und ebenso unter דעץ und ליבונאה (Ziegelsteinschrift). Gegen diese späte Ansetzung der hebräischen Schriftzüge spricht doch wohl entscheidend die Epigraphik.

McRae, C. A., *The Hebrew text of Ben Sira (Ecclesiasticus) Codex „B". Chaps. XXXIX, 15 to XLIII, 39.* With translation and critical notes. Diss. Toronto (37 S.).

Freimann, A., *Kopisten hebräischer Hss in Spanien und Portugal* (ZhB XIV 105—112): Das Verzeichnis ist dienlich, um Alter und Herkunft von Hss festzustellen.

Kittel, R., *Ben Chajjim und Eb. Nestle* (ZatW XXX 229—239): Eine etwas bissig ausgefallene Verteidigung der Biblia hebraica gegen Nestle (s. BZ VIII 301). Sachlich von Wert sind die Nachprüfungen, denen durch den Streit beide Ausgaben — hier besonders die Ginsburgs — in Bezug auf Zuverlässigkeit unterzogen werden. — Dazu **Nestle, E.,** *Zu den hebräischen Bibeln von Ginsburg und Kittel* (ebd. 304—306): Antwort auf Kittels Abwehr mit tatsächlichen Feststellungen und kritischen Urteilen über den Wert der beiden Textausgaben. — Ein Schlufswort des Herausgebers zieht das Resultat aus der Polemik. Ein Nachtrag Kittels rechtfertigt Herrn Kahans — dieser hatte bei der 2. Korrektur Ben Chajjim zu Grunde zu legen — Arbeitsweise in der Verwertung Ben Chajjims vollständig. Hoffentlich erhält Kahan selbst, trotz des Abschlusses der Kontroverse, noch das Wort, um seine Grundsätze bei Kittels Ausgabe der Kenntnis und Kritik der Öffentlichkeit zu unterbreiten.

2. Übersetzungen (griech., syr., pers., lat., deutsch, engl., franz.).

Facsimile *of the Washington manuscript of Deuteronomy and Joshua in the Freer collection.* With an introduction by H. A. Sanders (fol. X u. 201 Taf. Ann Arbor [Michigan], Univ. of Michigan). — Dazu **Goodspeed, E. J.,** *The Freer Mss of Deuteronomy-Joshua* (BW XXXVI 204—209): Vgl. BZ VII 63, VIII 61. S. stellt Herkunft und Alter (5. Jahrh., wogegen G. einen späteren Ansatz, 6. Jahrh., empfiehlt), die Zeichen für Lektionen und sonstige Zutaten fest und gibt eine genaue, erschöpfende Kollation.

Miniatures *de l'Octateuch grec de Smyrne.* Ms de l'école évang. de Smyrne. Ed. phototyp. (fol. 95. Leiden, Sythoff): Umfafst Gn-Ruth (nach ThJb XXIX 208).

Mercati, G., *Il testo dell' Aldina*, s. BZ VIII 337 f.

Oesterley, W. O. E., *The study of the Septuagint version of Amos* (The Churchman XXIV 766—774): Elementare Anweisungen mit Literaturangabe.

Wessely, C., *Un nouveau fragment de la Version grecque du Vieux Testament par Aquila* (Mélanges offerts à M. Émile Chatelain 224—229): 2 Fragmente einer Pergament-Hs aus der Sammlung Rainer in Wien, enthalten Ps 68 (69), 13 f 30—33; 80 (81), 11—15. Die Schreibung des Tetragrammaton (es ist ständig יהוה verdruckt) unterstützt nach W. die Hypothese Traubes (s. BZ VII 63) nicht. — Auch sep. (4°. 8. P., Champion).

Dahse, J., *Zum Luciantext der Genesis* (ZatW XXX 281—287): Gegen Hautsch (s. BZ VIII 302) hält D. aufrecht, dafs fir (nach McLean-Brooke) der Gn Luciantext seien (s. BZ VII 77). Rahlfs hat B und die äthiopische Übersetzung für hesychianisch erklärt (vgl. BZ VI 303). D. widerspricht dem mit beachtenswerten Gründen. In dem Gebiet von Syrien bis Konstantinopel seien zwei Rezensionen in Gebrauch gewesen.

Barnes, W. E., *The Peshitta version of 2 Kings* (a continuation) (JthSt XI 533—542): Vgl. BZ III 309. Auf Grund seiner Vergleiche unter-

scheidet B. einen textus receptus (Polyglotten und Lee), der dem MT angepafst wurde, von einem non receptus. Die Urmia-Bibel zeigt Mischung. B. setzt den provisorischen Variantenapparat mit Kap. 14—25 fort.

Barth, J., *Zu neusyr.* ܒܫܘ ܙܝܕܐ *Exodus* 1,9 (ZA XXIV 332): ܒܫܘ = pers. بیشی „mehr", nicht assyr. bašū.

Bacher, W., *Zur jüdisch-persischen Litteratur. Jerusalemische Drucke* (ZhB XIV 12—20 45—54): A. Bibelübersetzungen.

York, H. C., *The Latin versions of First Esdras* (AmJsemL XXVI 253—302): Die Übersetzung des sog. Mansi-Ms ist nicht ganz genau und nähert sich mehr dem Typus des Alexandrinus. Die Form im Sangermanensis stellt die altlateinische Übersetzung dar, nur nach Vulg. und griechischem Text überarbeitet. Als griechische Vorlage hierfür diente ein Texttypus, der den Codd. A und B näher steht als der palästinischen Überlieferung. Die altlateinische Übersetzung, wie sie am besten im Colbertinus vorliegt, ist freie Wiedergabe, was Y. im einzelnen belegt. Der Text, der in der Vulgata steht, wird schon von Cyprian verwertet und stellt eine von der altlateinischen unabhängige Übersetzung dar; ja beide basierten auf einigermafsen verschiedenen griechischen Vorlagen. Die altlateinische Form weist auf eine syrische Textgestalt hin, während die Vorlage der Vulg. in Ägypten zu suchen ist. Zum Schlufs des reichhaltigen Artikels benutzt Y. die lateinischen Übersetzungen von 3 Esr, um die Schicksale des griechischen Textes festzustellen.

Scherer, C., *Neue Fuldaer Bruchstücke der Weingartener Prophetenhandschrift* (ZatW XXX 161—200): Mit 1 Taf. Beschreibt den Fund in Hs Aa 13 und druckt den Text ab mit allen Zusätzen und zugleich mit einem textkritischen Apparat: Ez 8, 1—17; 12, 2—6 13—18; 20, 21—42. Von einem kleinen Stück, Ez 20, 37—39 betreffend, das sich in Donaueschingen an der Hs 191 befand, gibt S. im Nachtrag noch kurz Kunde.

Die Heilige Schrift *des AT* usw. [s. BZ VI 303] übersetzt und hrsg. von E. Kautzsch. 3. Aufl. Lief. 23/25 (II. Bd 449—629, VIII. Tübingen, Mohr. à *M* —.80): Reicht bis zum Schlufs. Der baldige Abschlufs der Übersetzung wurde durch den bedauerlichen Tod des Herausgebers nicht verzögert. Gerade das letzte Buch wollte K. selbst bearbeiten. Vom 2. Kap. ab mufste Rothstein die seiner Hand entfallene Feder aufnehmen. Beilage I enthält eine Übersicht über Mafs und Gewicht, Beilage II eine Übersicht über die Geschichte der Israeliten in Tabellenform.

Die Schriften des AT *in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* usw. [s. BZ VIII 303 f]. Lief. 4: Aus IIa *Älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* von H. Grefsmann, Bog. 13—26. Aus IIIa *Die Lyrik des AT* von W. Staerk, Bog. 4—6. — Lief. 5: *Die Urgeschichte und die Patriarchen nebst Einleitung in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis* von H. Gunkel, Bog. 1—5 (XVIII u. 193—388; 49—96; 1—80. Göttingen, Vandenhoeck. à *M* —.80): Vgl. BZ VIII 304. Die Verlagshandlung stellt in Aussicht, dafs höchstens ein kleiner Bruchteil erst nach 1911 erscheinen wird. Die Geschichte Salomos kommt zum Abschlufs. Nach dem zeitlichen Ansatz der Wellhausenschen Schule reiht sich die älteste Gesetzgebung, Bundesbuch und Dekalog an. Hierauf folgt die Geschichte nach den Königsbüchern von Jeroboam bis Achab mit den Prophetengeschichten des Elias und Elisäus. Amos und Oseas werden als Repräsentanten des ältesten Prophetentums angereiht. Damit schliefst der 1. Bd der II. Abteilung (7 Bde, auf die auch bandweise subskribiert werden kann, soll das ganze Werk umfassen). Ein ausführliches Register erleichtert die Benutzung. In den 7 ersten Seiten macht ein Verzeichnis der behandelten Stellen nach der Reihenfolge im AT die Zerreifsung der Stücke, soweit möglich, wieder gut. Eine Einleitung orientiert über den Begriff der israelitischen Geschichtschreibung. — S. setzt die Proben aus der Pss-Dichtung fort. G. schickt eine lange Einleitung voraus, worin er über die Pentateuchfrage orientiert und seine

aus dem Gn-Kommentar bekannte freie Auffassung der Erzählungen als ätiologischer Sagen wiederholt. Entsprechend der Anlage des Werkes wird auch die Urgeschichte nach den Quellen geschieden behandelt.

Nestle, E., *Chronology of the OT in English Bible* (ExpT XXI 567 f).

La Genèsi. *Traducho en provençau per Fr. Mistral.* Émé lou latin de la Vulgato vis-à-vis e lou francés en dessouto per J. J. Brousson (P., Champion. *Fr* 5.—).

3. Textkritik.

Margolis, M. L., *Complete induction for the identification of the vocabulary in the Greek versions of the OT with its Semitic equivalents: its necessity and the means of obtaining it* (Journ. of As. Or. Soc. XXX 4 [1910 Sept.], 301—312): Zeigt durch Beispiele, wie eine nicht erschöpfende Behandlung auf Fehlgriffe führt, und gibt an, wie eine solche immense Aufgabe allenfalls durchgeführt werden kann und soll.

Joüon, P., S. J., *Notes de critique textuelle (AT)* (Mélanges de la Faculté or. Beyrouth [Syrie] IV 19—32): Gn 14, 15 (ויחלק st. ויחלק); 15, 12; 25, 22; Nm 35, 11; Dt 26, 17 f (האמיר sein Wort verpfänden); 33, 12; 1 Sm 13, 7; 3 Kg 9, 25; Is 1, 12 13; 2, 6; 3, 4 12; 4, 5 f; 28, 15; 30, 26; Jer 8, 13; 46, 15; 51, 49; Ez 21, 35; Os 2, 17; 4, 18; 5, 7; 6, 5; 9, 7; 14, 3; Am 5, 16 f; Jon 4, 6; Agg 2, 11—14.

Compston, H. F. B., *The parsing of Bāzāh in 2 Kings XIX 21 = Isaiah XXXVII 22* (JthSt XI 545 f): Auf Grund der Metrik liest C. בָּזָה = 3. m. Sg. Pf. (nicht Part.).

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie (allg., israel., ägypt., assyr., südarab.).

Gunkel, H., *Die Religionsgeschichte und die atl Wissenschaft.* Vortrag (Aus: Protokoll d. 5. Weltkongr. f. freies Christent. u. relig. Fortschr.: 14. Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb. *M* —.50).

Frazer, J. G., *Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society.* 4 Bde (XIX u. 579; VI u. 640; VII u. 583; III u. 379 mit 8 Karten. Ld., Macmillan. 50 *s*).

Cook, S. A., *Notes on the old Canaanite religion* (Exp 7. S. X 111—127): Stellt die Einflüsse auswärtiger Völker fest und gibt im allgemeinen die Ideen an, die in der kanaanitischen Religion herrschend waren.

Luckenbill, D. D., *The early religion of Palestine* (BW XXXV 296—308 368—379): Ahnenkult sei der Ausgangspunkt der Religion gewesen. L. schildert die bekannten Belege für die religiösen Anschauungen der alten Zeit: Dolmen, Stelen, Grabanlagen, Felsaltäre, Menschenopfer, Amulette u. dgl. L. stellt in Abrede — und das ist eine neue These —, dafs babylonische Einflüsse lange vor den ägyptischen in Palästina wirksam waren. Erst in assyrischer Zeit begann ein direkter Einflufs vom Osten her in gröfserem Umfange. Es sind allgemeine Erwägungen, auf denen diese Ansicht hauptsächlich beruht; immerhin ist sie gegenüber den Panbabylonisten im Rechte.

Paton, L. B., *The cult of mother-goddess in ancient Palestine* (BW XXXVI 26—38): Im ursemitischen Zentralarabien herrschte der Matriarchat, der auch noch in Gn 2, 24 und in בוא für eheliche Beziehung fortlebt. Eine Göttin, die Astarte, ist daher auch gemeinsamer Besitz aller semitischen Stämme. P. führt die charakteristischen sexuellen Züge dieser Göttin an. Als Kriegsgöttin spielt sie eine ähnliche Rolle wie Debora in der Richterzeit. Die Überreste ihres Kultes, welche die palästinischen Ausgrabungen zu Tage förderten, werden angeführt. Einen Steinpfeiler in Gezer deutet P. direkt als Symbol der Göttin. Auch in den Schalen der sog. Schalensteine sieht er Abzeichen der Muttergöttin, nicht Öffnungen zu praktischen Zwecken. Die Opferpraxis erklärt er an den Funden in Gezer. Auch die Kindererstlingsopfer und die Bauopfer zieht er herbei. Lampen und Schalen vertreten später nach P.s Meinung die Menschenopfer. Zum Schlufs spricht er noch von der Tempelprosti-

tution als Dienst der Muttergöttin. P. flicht häufig Seitenblicke auf das AT ein, dem er eine ganz analoge religiöse Entwicklung zuschreibt.

Klostermann, A., *Zur modernen Theologie des AT* (AelKz XLIII 29, 674—677; 30, 698—704; 31, 722—727; 32, 746—751; 33, 770—774; 34, 794 bis 798; 35, 818—821): Gegen Martis Geschichte der israelitischen Religion, 5. Aufl. (s. BZ VI 83), besonders gegen M.s 3 Stufen der israelitischen Religion, die der Geschichte nicht entsprechen. Auch die Vorstufen der israelitischen Religion, die M. annimmt, bestreitet und bekämpft K. erfolgreich.

Loisy, A., *La religione d'Israele.* Unica versione italiana autorizz. con apposite modificazioni fatte dall' autore (16°. 324. Piacenza, Soc. editr. libr. Pontremolese. *L* 5.—). — Auch ins Englische übersetzt: *The religion of Israel* (320. Ld., Unwin. 5 *s*).

Caspari, *Zur Frage der geschichtlichen Anfänge der israelitischen Religion* (AelKz XLIII Nr 18, 410—412; 19, 436—439; 20, 458—460): Gegen die Anschauung, die israelitische Religion sei zuerst dem Stamme Juda eigen gewesen, der unter David seine Herrschaft und damit seine Religion über Kanaan und ganz Israel ausgedehnt habe (Winckler, P. Haupt, E. Meyer). In konservativem Sinne hält C. ein einheitliches Volkstum und eine Jahwereligion schon vor David für erwiesen. Die Rolle Davids in der Geschichte kennt einen solchen Einfluſs von ihm nicht. Israel und Jahwe sind aus der Wüste gekommen als Fremdkörper in Kanaan, nicht durch Neuzusammensetzung kanaanäischer Elemente entstanden.

Peters, J. P., *The earliest Hebrew writings and their religious value* (JbL XXVIII 169—181): Steht auf dem Standpunkt der Kritik und glaubt, daſs die ältesten Schriften auch einen der Zeit entsprechenden religiösen Geist atmeten, der im Prophetentum einer höheren Stufe entgegengeführt wurde.

Astley, H. J. D., *Animism in the OT* (The Quest 1910).

Rant, G., *Monoteizem pri Izraelcih [Der Monotheismus in Israel]* (Voditelj XII [1909] 339—361, XIII 17—36).

Smith, H. P., *OT ideals* (JbL XXIX 1—20): Ansprache, die sich nur in allgemeinen Wendungen mit dem prophetischen (der gerechte Gott verlangt Gerechtigkeit) und dem priesterlichen (der heilige Gott verlangt Heiligkeit) Ideal und dem Kampfe zwischen beiden beschäftigt.

Volz, P., *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschlieſsenden Judentum* (XII u. 217. Tübingen, Mohr. *M* 6.—): Ruah war ursprünglich ein Dämon, wurde dann als Fluidum vorgestellt und später monotheistisch zu Jahwe in Beziehung gesetzt als dessen Kraft. Das religiös-sittliche Moment der Ruah trat in späterer Zeit gegenüber ihrer ekstatischen Fassung in den Vordergrund. Schlieſslich wurde die Gotteskraft nach auſsen projiziert, und dadurch gewann die Geisthypostase ihr Dasein. V. verfolgt am Schluſs die Geisthypostase auch noch bis in die ntl Zeit hinein. Unter den „verwandten Erscheinungen" versteht V. die Weisheit, die Schechina u. dgl.

Halévy, J., *La visite d'Apollon au temple juif* (Rsém XVIII 218—222): Josephus, C. Ap. II 9 erzähle von einem Ereignis, welches die orthodoxen Juden den Samaritanern andichteten: es sei ihnen nämlich durch eine Kriegslist der Eselskopf entführt worden, den sie auf dem Berge Garizim in ihrem Tempel verehrten (חֲמוֹר war ihr Stammvater).

Eerdmans B. D., *Bijzondere openbaring* (Theol. Tijdschr. 1910, 5, 377—396).

Karge, P., *Geschichte des Bundesgedankens im AT.* Erste Hälfte. 1. Tl: *Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes.* 2. Tl: *Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken* (Atl Abh., hrsg. von J. Nikel II 1—4: XX u. 454. Münster i. W., Aschendorff. *M* 12.—): Das schon BZ VIII 305 f mit dem Titel angeführte Werk entbehrt noch der 2. Hälfte, die den 2. Teil fortführen und abschlieſsen soll: Die Geschichte des Bundesgedankens im deuteronomischen Stoffkreis und im Priesterkodex — K. schlieſst sich mit Vorbehalt der kritischen

Schule in der Datierung der Bestandteile des Pentateuchs an —, denen die Prophetenschriften und die übrigen atl Bücher zur Seite gehen. K. hat gefühlt, daſs er eigentlich an eine Geschichte des Alten Bundes herangetreten ist, wenn er den Bundesgedanken ohne Beschränkung zu behandeln unternimmt. Er hat sich nicht bemüht, dem Thema engere Grenzen zu ziehen, und so Gelegenheit genommen, ein ausgedehntes Sachwissen in den verschiedensten Fragen der atl Exegese zu bekunden. Fast muſste er fürchten, daſs dem Leser der Leitfaden entfalle, der die Nebenfragen mit der Hauptthesis verbunden hält, und hat deshalb in der Einleitung den Gedankengang, der das Ganze beherrschen soll. klar hervorgehoben. Besonders lockte ihn das religionsgeschichtliche Interesse. das ihn eine Menge Material, zum groſsen Teil in voller Ausdehnung, zusammentragen und kritisch verwerten lieſs. In den Einzelfragen zeigt K. nicht bloſs ausgebreitete Kenntnisse, sondern auch ein sach- und fachkundiges Urteil. Die Sonderthesen, die K. herausgearbeitet hat, anzuführen und kritisch zu würdigen, ist nicht möglich. Die leitenden Gesichtspunkte gibt der Titel hinreichend an. K. tritt für die Möglichkeit des Sinaibundes entschieden ein und widerlegt die Einwände der Gegner, und die altisraelitischen Geschichtswerke — die kritische Schule nennt sie Elohist und Jahwist — gelten ihm in der Hauptsache als zuverlässige geschichtliche Niederschriften aus der ersten Königszeit. Einen dankenswerten Ansatz zur so notwendigen feinen Detailarbeit begrüſsen wir in seinem Versuch, die Vorgänge beim Bundesabschluſs genauer herauszuschälen, da ihn der gegenwärtige Textbestand nicht ohne weiteres erkennen läſst (S. 272 ff). Dem Bunde läſst er nur den Dekalog zur Grundlage dienen. Das sog. Bundesbuch weist er der moabitischen Gesetzgebung zu. Zu kritischer Auseinandersetzung würde ja das Buch K.s bei der Unmenge von Einzelfragen sicher reichlich Stoff bieten. Hoffentlich erweist sich die Hauptsache auch für den Verfasser wetterfest, so daſs er die zweite Hälfte dem Werke zum guten Abschluſs und den Lesern zur Genugtuung ohne Schwierigkeit bald folgen lassen kann.

Smith, H. P., *The origin of the messianic hope in Israel* (AmJTh XIV 337—360): Die vorexilischen Propheten kennen eine eigentliche messianische Hoffnung nicht. S. erklärt demgemäſs die in Betracht kommenden Stellen. Ezechiel und Deut.-Isaias wissen nichts von einem messianischen König. Erst später knüpfte sich die Erwartung an einen Davididen. S. verfolgt die einzelnen messianischen Gedanken in den nachexilischen Schriften — Dn gehört nach ihm der Makkabäerzeit an, ebenso datiert er die Pss spät — und in der apokryphen und pseudepigraphischen Literatur, bis endlich in Hen. und 4 Esr der Messias als Gottes Sohn auftritt. Obwohl das Wesen der Prophetie im alten Orient durchaus bekannt war, so hat doch tatsächlich die jüdische Prophetie keiner fremden Anleihe bedurft.

Elhorst, H. J., *De Messias der Samaritanen* (TthT VIII 533—545): Zu Merx (s. BZ VIII 80). Daſs das 1. Taeblied schon publiziert gewesen, hat Merx bedauerlicherweise übersehen. Dagegen sind die 4 sich daranschlieſsenden Stücke neu. Dann schildert E. die samaritanische Lehre über den Taeb, die im Gegensatz zur jüdischen Lehre sich ausbildete.

Jordan, W. G., *The growth of the missionary idea in the OT* (BW XXXV 177—185 259—266): Im AT, besonders nach dem Exil, sei die Missionsaufgabe des Christentums bereits vorbereitet gewesen. Allzuviel über die universale Tendenz der atl Religion läſst sich nicht anführen.

Halévy, J., *Le rôle supposé du Tabou dans la religion d'Israël d'après la méthode anthropologique* (Rsém XVIII 348—352): Vgl. BZ VIII 80. Damit schlieſst die eingehende Rezension des Reinachschen Buches (s. BZ VII 368).

Caspari, W., *Die Pharisäer bis an die Schwelle des NT* (s. BZ VIII 291): Im Gegensatz zu den Griechenfreunden erhoben sich die Asidäer. Die Pharisäer bildeten sich erst in Opposition zu Hyrkan, dem sie die Gefolgschaft versagten. Nach Hyrkan gewannen sie ausschlaggebende

Bedeutung. C. faſst den folgenden Geschichtsverlauf bis auf Christus unter dem Gesichtswinkel pharisäischer Entwicklung auf und legt auch dar, was sie nach seiner Meinung für die innere Ausgestaltung des Judentums geleistet haben. C. arbeitet naturgemäſs auf dem Gebiete dieser dunkeln Epoche viel, vielleicht zu viel mit Mutmaſsungen und Ergänzungen, vermag aber doch einigermaſsen die Vorgeschichte des ntl Pharisäismus plastisch vor Augen zu stellen.

McNeile, A. H., The problem of suffering in the OT (Interpreter VI 371 bis 378): Erst nach dem Exil sei das Problem aufgeworfen worden. Man beschäftigte sich mit dem Leiden des Einzelnen (Job, Pss) und dem Leiden der Nation. Eine endgültige Lösung hat auch die christliche Zeit noch nicht gefunden. Mehr moralisierend als untersuchend.

O'Ryan, M., Eschatology of the OT (The Irish eccles. Record 1910 Mai).

Paton, L. B., The Hebrew idea of the future life (BW XXXV 80—92 159—171 246—258 339—352): S. BZ VIII 306. In den Totengebräuchen, die P. eingehend zusammenstellt, setzt er Totenkult als Grundlage voraus, dem dann die Jahwereligion entgegentrat. Nach dem Einzug in Kanaan nahmen die Hebräer von den Kanaanitern die Šeôllehre an, die der Auffassung von Aralû bei den Babyloniern genau entspricht und von ihr abhängig ist. In einem 4. Artikel schildert P., wie die einzelnen Züge der Totenverehrung unter dem Einfluſs der Jahwereligion umgestaltet und absorbiert wurden. Zum Schluſs läſst P. den Unsterblichkeitsglauben aus den wechselnden Ansichten über die Vergeltung — P. scheint hier etwas zu sehr zu systematisieren — erstehen seit 400 v. Chr. Die ntl Offenbarung war noch notwendig, um Klarheit und Sicherheit zu schaffen.

Albert, E., *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus.* Diss. Königsberg (37 S.).

Wiedemann, A., Ägyptische Religion (1906—1909) (ARW XIII 344—372).

Capart, J., Où en est l'histoire des religions? III. *La religion égyptienne* (RCifr LXIV 257—292): Zusammenfassender gründlicher Überblick.

Churchward, A., *Signs and symbols of primordial man. Being an explanation of the evolution of religious doctrines from the eschatology of the ancient Egyptians* (4⁰. XXIV u. 450. N. Y., Dutton. *Fr* 40.—).

Jastrow, M., jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Vom Verf. revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. 15. Lief. (545—624. Gieſsen, Töpelmann. *M* 1.50): S. BZ VIII 81. Seit der 10. Lief. beschäftigt sich J. mit „Vorzeichen und Deutungslehre", die auch hier noch keineswegs zu Ende geführt werden. Die 14. Lief. kündigte das Ende ungefähr mit Lief. 16 an. Jetzt werden wir bis auf die 21. Lief. vertröstet, ehe wir einen Abschluſs des sich dehnenden Werkes erhoffen können. Es wird wohl ein dreibändiges Werk allmählich daraus werden. Es ist dringend zu wünschen, daſs durch gut gearbeitete Register die Verwertung der Materialien ermöglicht wird, nachdem die Anlage des Werkes bisher eine Benutzung derselben nicht gerade angenehm macht.

Witzel, M., Der babylonische Aberglaube (Germania 1910, Wissensch. Beil. Nr 1—4, 1—3 7—9 16—18 25—27): Eine einläſsliche Darstellung der Gebräuche, welche die babylonische Religion beherrschen und ihren Tiefstand gegenüber der israelitischen Religion begründen.

San Felice, A., Preghiere assiro-babilonesi (Scuola catt. 4. S. XVIII 588 bis 590): Gibt bloſs 2 Beispiele von eigentlichen Gebeten in Übersetzung mit Anmerkungen wieder.

Nielsen, D., *Der sabäische Gott Ilmukah* (Mitt. d. vorderas. Ges. XIV 4: III, II u. 71. Lp., Hinrichs. *M* 3.—).

Vgl. Caspari (S. 81).

2. Geschichte (allg., isr. u. a.).

Girdlestone, R. B., *Outlines of Bible chronology illustrated from external sources* (78. Ld., Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 2 s).

Schnabel, P., *Apokalyptische Berechnung der Endzeiten bei Berossos* (OrLz XIII 401 f): Vgl. BZ VII 84. 12000 Jahre von den 600 Saren des Berossos liegen für ihn in der Zukunft und beziehen sich auf den Weltbrand am Ende der Zeiten. Diese Berechnung kann nur apokalyptisch sein.

Whitehouse, O. C., *The condition of Egypt and western Asia 1700—1200 B.C.* (Interpreter VI 414—422. VII 80—87): S. BZ VIII 308. Hauptsächlich auf Grund der Tell el-Amarna-Briefe. Die Ḫabiri hält W. nicht für direkt identisch mit den Hebräern. Mit Petrie möchte er in der Atonverehrung Amenophis' IV. ein kanaanitisch-hebräisches Element (Adon) sehen. Eine Anmerkung gibt W.s Meinung kund, dafs in der israelitischen Religion Kinderopfer in Übung waren.

Alt, A., *Psammetich II. in Palästina und in Elephantine* (ZatW XXX 288—297): Ein Papyrus aus Hibeh, veröffentlicht von Griffith (Catalogue of the Demotic papyri in the John Ryland library Manchester 1909), erzählt von einem Zug Psammetichs II. nach Syrien (590 v. Chr.). Daran reihte sich (589) ein Zug gegen Äthiopien, der ebenfalls bezeugt ist. A. kombiniert nun, dafs der erste Zug jüdische Söldner nach Elephantine verschleppt hat, und dafs sie dort nach 586 sich für die Dauer durch Errichtung eines Tempels festlegten. „Stark hypothetisch."

Dhorme, P., *Les pays bibliques et l'Assyrie* (Rb N. S. VII 368—390 501—520): S. BZ VIII 309. Die chronologische Schwierigkeit, die bezüglich des Eroberers von Samaria besteht, beseitigt Dh. dadurch, dafs er 4 Rg 8, 9 Salmanassar einem Kopisten zuschreibt. סֻכּוֹת בְּנוֹת 4 Rg 17, 30 fafst er als Sak-kut = Marduk und Zêr-bânît (= זר + בנות V. 31; ähnlich schon Nagl, s. BZ II 330 f). סוא ist nicht der Pharao Sabakon, sondern sein Feldherr Sib'u. Im übrigen unterrichtet dieser Artikel eingehend über die Geschichte Assyriens unter Salmanassar IV. und Sargon, soweit die Beziehungen zum Westen hereinspielen. Auch hier ist noch manches für die Bibel Wertvolle enthalten. Bei Sanherib bietet das Hauptinteresse sein Zug gegen Jerusalem 701. D. vertritt die m. E. einzig richtige Anschauung: der Feldzug von 701 ist zu unterscheiden von dem Feldzug, in dem Tirhaka eine Rolle spielt (ca 691), und den 4 Rg 18, 17 ff in einer doppelten Gestalt erzählt.

X., *The Semites. Their origin and characteristics according to Prof. Sayce* (The Open Court XXIII 238—249): Sayce unterscheidet „schwarze" Juden in Malabar, von den Dravidas abstammend, und „weifse" europäische Juden (nach ThJb XXVI 264).

Clay, A. T., *Amurru, the home of the northern Semites* (217. Philadelphia 1909, The Sunday School Times Co. $ 1.25): Kehrt den Panbabylonismus ins Gegenteil: die Babylonier sind ehedem von Amurru = Palästina und Syrien ausgezogen und haben die Traditionen des Westens mitgenommen, die sie dort mit der sumerischen Kultur vereinigten (nach BW XXXV 355 ff).

Desnoyers, L., *Les débuts de la royauté chez les Hébreux: Saül et David* (BLe 1910, 113—142): Vgl. BZ VIII 82. Umschreibt den Schrifttext 1 Sm 16—2 Sm 1 mit einzelnen erklärenden Bemerkungen und hebt die Anzeichen eines nicht einheitlichen Textes hervor.

Argentieri, D., *Jerusalem obsessa. Il commentario assiro di una narrazione biblica, illustrato nel testo cuneiforme* (Bessarione 3. S. VI 41—79, VII 249—308): Reproduziert die Inschrift Sennacheribs auf dem Taylorzylinder. Philologische Bemerkungen zum assyrischen Texte. Über die Namen Jerusalem und Ninive schaltet A. etwas eingehendere Angaben ein. Eine italienische Übersetzung schliefst sich an. Im Anhang I erklärt A. den Namen Sin-aḫê-erba = „O Mondgott, vermehre die Brüder". Im 2. Anhange findet er die biblische Angabe, dafs Ezechias den Tribut in Lachis geleistet habe, im Gegensatz zum Taylorzylinder durch das bekannte Relief Sennacherib in Lachis bestätigt.

Weldon, B. de W., *The evolution of Israel. The story of the English race from 721 B. C. to the present day* (414. Ld., Harrison. 5 s): Verf.

ist der Meinung, dafs die Bevölkerung Englands von den 10 Stämmen herrührt, die in der assyrischen Gefangenschaft verschwunden sind.

Daiches, S., *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian inscriptions* (Jews' College Publ. Nr 2: 36. Ld.).

Willems, *Das Bündnis Judas des Makkabäers mit den Römern* (Pastor bonus XXIII 45 f): Josephus Ant. XIV 10, 15 findet sich an versprengter Stelle der Geleitsbrief, den die jüdischen Abgesandten bei ihrer Rückkehr von Rom durch den Konsul Gaius Fannius (161 v. Chr.) erhielten.

Stein, S., *Tyrus in der Schilderung der Propheten* (im Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VII [s. oben S. 75] 137—158): Entnimmt aus den Prophetenstellen, was sie über die Geschichte von Tyrus enthalten, und erörtert die Weissagungen über diese Stadt und ihre Erfüllung.

Gry, L., *Une capitale d'un jour. El-Amarna* (Rev. des facultés cath. de l'Ouest 1910 Apr.): Schildert die Periode Amenophis' IV.

Garstang, J., *The land of the Hittites. An account of recent explorations and discoveries in Asia Minor with descriptions of the Hittite monuments.* With maps and plans, 99 photographs and a bibliography (Ld., Constable. 12 *s* 6 *d*).

Winckler, H., *Die Arier in den Urkunden von Boghaz-Köi* (OrLz XIII 289—301): Arische Götter finden sich in diesen Urkunden und zugleich eine herrschende Bevölkerungsschicht Ḫarri, deren Name mit den Ariern identisch ist. In den Urkunden kommen mariannu = vedisch marya = Adel (aram. mar' soll arisches Lehnwort sein) vor im Zusammenhang mit den Ḫarri. Auch das Vorkommen letzterer behandelt W. ausführlich und möchte sie nach Armenien verlegen und mit den Ḫa-ru der ägyptischen Inschriften und mit den Horitern der Bibel identifizieren.

Schiffer, S., *Historisch-geographische Untersuchungen zur Geschichte der Aramäer.* Diss. Zürich (X u. 55 S.).

Vgl. Wilbers (S. 80).

3. *Geographie* (Palästina).

Hauser, C., *Note in reply to Q. S. 1910, pp. 78 sq* (PEF XLII 286—288): S. BZ VIII 309 unter Conder. Verteidigt seine Ansicht bezüglich der Lage von Eben-Ezer, Aphek und Beth-Car.

Hauser, C., *Further notes on Palestinian geography* (PEF XLII 280 bis 286): Forts. (s. BZ VIII 84). H. beschreibt Beth-Haccerem, Meronoth, Kiriath-Jearim (= Kuryet el-'Enab), die Grenze von Juda und Benjamin zwischen En-Rogel und Kiriath-Jearim, Gibeah (= Nebi Samwîl).

Hartmann, R., *Zur Siedlungskunde des westjordanischen Gebirgslandes* (Geogr. Zeitschr. XVI 177—186): Mit 4 Abb. auf Taf. 4 des Jahrganges. Hebron und Nablus sind Schöpfungen des Verkehrs. Im Gebirge Juda wuchsen die Siedlungen aus den Lagern der nomadisierenden Beduinen heraus. Wegen der Sicherheit suchte man abgelegene Plätze und am geschützten Hang gelegene Lagen. Auch andere Faktoren der Siedlungsgeschichte erörtert H. mit Sachkenntnis. Er regt an, von diesem Gesichtspunkt aus die Geschichte der palästinischen Siedlungsgebiete weiter zu verfolgen.

Grünhut, L., *Wieviele Bethel gab es?* (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VII [s. oben S. 75] 293—302): Es hat zwei Bethel gegeben, ein Bethel-Luz (= Sinǧil) und Bethel schlechtweg.

Torrey, C., *The surroundings of „Bethulia“* (Florilegium Melchior de Vogüé 599—605).

Klein, S., *Die Barajta der vierundzwanzig Priesterabteilungen. Beitrag zur Geographie und Geschichte Galiläas.* Diss. Heidelberg 1909 (112 S. mit 1 Karte).

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (allg., rel., prof.).

Mission archéologique *en Arabie (mars -mai 1907). De Jérusalem au Hedjaz. Médâïn-Saleḥ,* par Jaussen et Savignac (Publications de la

société des fouilles archéologiques: XVI u. 507 mit 41 Taf. und 228 Abb. im Text. P. 1909, Leroux): S. BZ VIII 314. Die Reise der beiden Professoren der École biblique zu Jerusalem hatte das Zentrum des Nabatäerreiches Medâïn Ṣaleḥ zum Ziel. Das Werk schildert die Reise der Expedition und behandelt das epigraphische, kunstgeschichtliche und ethnographische Material. Besonders reich bedacht ist das Kapitel über die Inschriften (vgl. Rb N. S. VII 421 ff).

Rule, U. Z., *OT institutions. Their origin and development.* With preface by the Rev. Prof. Sayce (XV u. 448. Ld., Soc. f. Prom. Christ. Knowl. 5 *s*): Steht auf kritischem Boden (nach The Churchman XXIV 795 f).

Merlin, A., *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu* (Notes et documents publ. par la direction des antiquités et arts IV: 58 mit 9 Taf. P., Leroux).

Valeton, J. M. J., *Jahwe-tempels buiten Jeruzalem* (TthT VIII 511—532): Wie der Tempel in Elephantine war auch der Tempel des Onias in Unterägypten ein Heiligtum einer jüdischen Militärkolonie. V. lehnt die Berichte des Josephus über die Entstehung des Oniastempels ab und läſst ihn ohne Bruch mit Jerusalem für die Bedürfnisse der dortigen Militärkolonie errichtet werden.

Elhorst, H. J., *Das Ephod* (ZatW XXX 259—276): Hält seine frühere Anschauung (s. BZ III 93), die er gegen Foote, The Ephod, its form and use (1902, das Ephod Orakeltasche und Lendenschurz zugleich) vertreten hatte, aufrecht und verteidigt gegen Footes Gefolgsmänner das Ephod als Orakelträger (nicht Schurz), ja in weiterem Sinne ehedem als die ganze Orakeleinrichtung. בַּד in אֵפוֹד בַּד bedeutet nicht Linnen, sondern ist ein Synonym zu כֹּהֵן und קָדוֹשׁ. Nicht ohne alle Bedenken ist E.s Ansicht, daſs בַּד überhaupt nicht Linnen bedeute, sondern immer in erster Linie etwas Priesterliches. אֵפוֹד בַּד war nach E. eine Orakeltasche mit Urim und Tummim, d. h. zwei Würfeln mit schwarzen und weiſsen Seiten. Das hohepriesterliche Ephod sei später nach dem altisraelitischen priesterlichen Ephod gebildet, ein nur die Brust deckendes, von Schulterstücken getragenes Kleidungsstück. Das Ephod Gideons führt uns weiterhin noch dazu, es auf ein Objekt, an dem die Gegenwart des Orakelgottes haftet, zu beziehen, d. h. Gottesbild.

Cowley, A. E., *The Samaritan liturgy.* 2 Bde (Oxford, Clarendon Press).

Blau, L., *La récitation du Schema et de ses bénédictions* (RÉj LIX 188 bis 199): Einige Nachträge zu Liber (s. BZ VIII 86).

Montgomery, J. A., *The dedication feast in the OT* (JbL XXIX 29—40): Schon seit Salomos Tempelbau hat es wohl ein Fest der Tempelweihe gegeben. Ps 24 und 68 faſst M. als Zeugen hierfür und erschlieſst daraus, daſs das Fest mit einem Umzug der hl. Lade gefeiert wurde. Sicherheit für diese Tatsache erwartet er aus einer erweiterten Kenntnis der semitischen Heiligtümer und ihrer Ritualien.

Kavčič, J., *Simbolika starozakonskih praznikov [Symbolik der atl Feste]* (Voditelj XII [1909] 362—392).

Loisy, A., *Le sacrifice humain dans l'antiquité israélite* (Rev. d'hist. et de litt. rel. N. S. I [1910, 4] 343—358): Vor der Reform des Josias hätte es Menschenopfer in Israel gegeben. L. untersucht zuerst Opfer im uneigentlichen Sinne, um dann zu den eigentlichen Opfern überzugehen (2 Sm 21, 1—14). Forts. f.

Wood, W. H., *Jar-burial customs and the question of infant sacrifice in Palestine* (BW XXXVI 166—175 227—234): Lehnt die allgemein verbreitete Ansicht ab, daſs in den Krügen von Gezer die Gebeine geopferter Kinder zu finden seien. Die Beweise hierfür mangeln. Dagegen bringt W. viel Material bei für die überall und zu allen Zeiten geübte Gepflogenheit, in Krügen die Toten zu bestatten: Ägypten, Mesopotamien und viele europäische Völker. Die genaue Beschreibung der Funde in Palästina weicht von den sonstigen Erscheinungen nicht ab. Zum Schluſs faſst W. seine Darlegungen zusammen und verneint die Beweiskraft der

Anzeichen, die Macalister u. a. für Kinderopfer auf palästinischem Boden angeführt haben.

Froment, L., *Le bien de famille dans la loi juive* (Raug XVI 597—603): Stellt die einschlägigen Gesetze zusammen.

Wildeboer, G., *De vrouw in Israël* (Onze eeuw 1910 Juli 104—137).

Breyfogle, C. M., *The religious status of woman in the OT* (BW XXXV 405—419): Gegen manche Exegeten stellt B. mit Erfolg fest, dafs auch das Weib vom Kult nicht ausgeschlossen war. Die einschlägigen Stellen werden kurz und erschöpfend zusammengeordnet.

Breyfogle, C. M., *The social status of woman in the OT* (BW XXXV 106—116): Ordnet alle Stellen zusammen, die die soziale Einschätzung des Weibes erkennen lassen. Seine hauptsächlichste Aufgabe war, Mutter und Arbeiterin zu sein.

Joseph, M., *The place of charity or almsgiving in the OT* (ExpT XXI 427 f.): Eine kurze Aufzählung der einschlägigen Stellen.

Cobb, W. H., *Note on a Hebrew conception of the universe* (JbL XXIX 24—28): הַכֹּל ist Ps 119, 91; 103, 19 u. a. St. ein Wort für Universum. Auch Is 29, 11 sei חָזוּת הַכֹּל = die Schauung des Universums.

Meloni, G., *Alcuni studi sul tempo presso i Semiti* (Giornale della Società As. Ital. XXII, 1909 [XVI u. 345. Florenz, Seeber. *L* 20.—], 247—271).
Vgl. Bacher (S. 78).

2. *Ausgrabungen* (Palästina).

Vincent, H., *Le pillage des tombes dans la vallée du Jourdain* (Rb N. S. VII 576—578): Klagt über den Raubbau, der an den dortigen alten Gräbern zum unersetzbaren Schaden der Archäologie durch unbefugte Ausgrabungen geübt wird.

Gustavs, A., *Ausgrabungen im Heiligen Lande. Tell Ta'annek* (Ev. Kz LXXXIV 32, 628—631; 33, 647—650): Kurzer populärer Überblick.

Karge, P., *Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina.* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfragen III 8/9: 93. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Eine Geschichte der Ausgrabungen in Palästina geht voraus, ebenso eine Würdigung der Zeitschriften und Institute, die sich um diese Forschungen besonders bemüht haben. Klar legt K. die Methode dar, welche für die Beurteilung und Einreihung der aufeinanderfolgenden Ablagerungsschichten angewendet wurde. Die Keramik spielt eine bedeutsame und berechtigte Rolle. Der Verf. hat seine umfassende und aufserordentlich inhaltsreiche Darstellung auf den bisherigen Veröffentlichungen aufgebaut. Die Sicherheit der Orientierung und Anschaulichkeit, mit der er die Grabungsorte und Fundstücke beschreibt, verrät überall, dafs K. mit eigenen Augen sich im Hl. Lande viel umgesehen hat. Er teilt die Resultate in solche für die Kulturerscheinungen im allgemeinen und für die Religionsgeschichte im besondern und gliedert das Material nach vorgeschichtlicher, kanaanitischer, israelitischer und hellenistischer Zeit. Sein religionsgeschichtliches Urteil ist mafsvoll. So hält er die Schalensteine vielfach für praktisch benutzte Aushöhlungen. Auch die Frage nach dem Erstgeburtsopfer würdigt er nüchtern. Der Gegensatz zwischen der israelitischen und kanaanitischen Religion wird hervorgehoben und der Mangel an israelitischen Funden aus der negativen Stellung Israels zur kanaanitischen Kultur erklärt. Keine Höhenaltäre haben sich erhalten, weil sie zerstört wurden. Kein Jahwebild wurde gefunden entsprechend dem bildlosen Kult. K.s Abrifs vermag gut zu werben für den einen Grundgedanken des Instituts für orientalische Studien, das die Görresgesellschaft in Jerusalem errichtet hat, soweit möglich an der Durchforschung des palästinischen Bodens sich zu beteiligen.

Luckenbill, D. D., *The excavations in Palestine* (BW XXXV 97—105): S. BZ VIII 313. Der Einflufs Babyloniens vor der ägyptischen Oberherrschaft sei durch die Ausgrabungsergebnisse nicht bestätigt worden.

Die Keilschrift sei um 1400 v. Chr. über Mitanni und die Hittiter nach Syrien und Palästina gekommen. Der ägyptische Einflufs stelle sich immer klarer heraus. Vgl. auch oben S. 84.

Witzel, T., O. F. M., *Zur neueren Palästinaforschung* (Pastor bonus XXIII 15—23 86—95): Schildert die Geschichte der Ausgrabungen zu Lahis, Jerusalem, Tell Ta'annak, Gezer, Megiddo, Jericho, die Art der Funde und die religionsgeschichtliche Bedeutung.

Macalister, R. A. S., *Bible side-lights from the mounds of Gezer.* 2. ed. (Ld., Pal. Expl. Fund. 5 *s* 4 *d*).

De Knevett, E., *The German excavations at Jericho* (ExpT XXI 428): Korrektur zu BZ VIII 313.

Vincent, H., O. P., *Les fouilles allemandes à Jéricho* (Rb N. S. VII 404 bis 417): Kurze Übersicht über die Ergebnisse der Ausgrabungen Sellins. V. hält sich an die vorläufigen Mitteilungen und das, was ihm der Augenschein gezeigt hat.

Reisner, G. A., *The Harvard expedition to Samaria. Excavations of 1909* (Harvard theol. Rev. 1910, 2, 248—263): Mit 8 Tafeln.

An old *sarcophagus at Gaza* (PEF XLII 294—296): Gefunden 1910; enthält auch noch die Mumie und wurde nach Konstantinopel gesandt. — Dazu ***Vincent, H.***, *Un hypogée hellénistique à Gaza* (Rb N. S. VII 575f): Stimmt die hohe Einschätzung des Fundes etwas herab, ohne ihm grofses Interesse zu versagen. Es ist ein Pendant zu einem sidonischen Sarkophag.

3. *Inschriften* (allg., arab., aram. [Assuanpapyri], hebr., moab., phön. u. a.).

Evans, A., *Scripta Minoa, the written documents of Minoan Crete with special reference to the archives of Knossos.* Vol. I: *The hieroglyphic und primitive linear classes with an account of the discovery of the Pre-phoenician scripts, their place in Minoan story and their mediterranean relations*, with plates, tables and figures in the text (4°. X u. 302. Oxford 1909, Clarendon Press): E. leitet die phönizische Schrift von der kretischen ab und läfst sie erst durch die Einwanderung der Philister in Syrien und Palästina — bis 1100 sei die Keilschrift gebraucht gewesen — dorthin kommen. Das kretische Schriftsystem sei seinerseits wiederum von Ägypten abhängig. Dafs die phönizische Schrift älter sei als die Einwanderung der Philister, macht entscheidend M.-J. Lagrange (Rb N. S. VII 445 ff) hiergegen geltend; er möchte kretischen Einflufs eher als ägyptischen oder assyrischen vermuten. Nur sei dieser Einflufs vielleicht durch die kretischen Kolonien vermittelt. Im übrigen enthält der Band ein sehr wertvolles Material zur kretischen Epigraphie.

Corpus inscriptionum *semiticarum* ab academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars quarta, *inscriptiones himyariticas et sabaeas* continens. T. I, fasc. 4 (S. 323—458 mit Atlas. P. 1908, Klincksieck).

Jaussen, A., et ***Savignac, R.***, *Nouvelle inscription minéenne d'el-'Ela. Dedan* (Rb N. S. VII 521—531): Auf einer neuen Forschungsreise im Frühjahr 1910 entdeckten die beiden Dominikaner der École biblique zu Jerusalem eine gut erhaltene minäische Inschrift, die hier publiziert wird. Sie hat insofern direktes biblisches Interesse, weil von beiden Forschern dadurch das Dedan von Is 21, 13 Jer 25, 23 Gn 25, 3 1 Chr 1, 32 in der Nähe von el-'Ela nachgewiesen werden kann.

Lidzbarski, M., *Drei Siegel mit semitischen Legenden* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 67—69).

Meyer, E., *Über die Stele des Königs Zakir* (Jahrb. d. k. deutschen archäol. Instituts XXIII 4).

Funk, S., *Die Papyri von Assuan als älteste Quelle einer Halacha* (im Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VII [s. oben S. 75] 378f): Papyrus G Z. 26 kommt in Frage für eine Halacha über Ehescheidung.

Lidzbarski, M., *Zu den aramäischen Papyri* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 69—84): 2 Referate über Sayce-Cowley (s. BZ V 316) und Sachau (s. BZ VI 315), abgedruckt aus DLz.

Peters, N., *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrhundert vor Christi Geburt* (IV u. 58. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.50): Erweitert und ergänzt aus einer früheren Abhandlung (s. BZ VI 317) und zunächst als Dekanatsabhandlung der bischöfl. philos.-theol. Fakultät in Paderborn erschienen. Auf Grund ausgedehntester Literaturverwertung skizziert P. knapp und klar die vielen Probleme, die sich an die aramäischen Papyri in Oberägypten knüpften, und gibt, soweit möglich, ein klares selbständiges Urteil ab. Es bleibt wohl nichts zu fragen übrig, worüber P. in dem Schriftchen nicht Aufschlufs gäbe. Im Anhang sind zwei von den zuletzt gefundenen Papyri Sachaus in Übersetzung und mit textkritischen und erklärenden Anmerkungen abgedruckt. Was man, abgesehen von einer in Aussicht stehenden Gesamtausgabe der einschlägigen Materialien, erwarten kann, hat P. in seinem praktischen Sinn für Fachkundige und ein weiteres Publikum verarbeitet.

Lidzbarski, M., *Aramäische Inschriften* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 63—67).

Vincent, H., *Une nouvelle estampille judéo-araméenne* (Rb N. S. VII 578): Ist im Besitz des Barons v. Ustenow, stammt aus der Umgegend von Jerusalem und trägt, wie manche derartige Funde von Jericho, die Inschrift יה.

Vincent, H., O. P., *Un nouveau cachet israélite* (Rb N. S. VII 417 f): Angeblich in Amman gefunden. Inschrift: נדבאל בן גדמרם.

Lidzbarski, M., *Hebräische Inschriften* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III [1909] 36—52): Zum Kalendertäfelchen aus Gezer (s. BZ VII 391), mit Photographie. Nach L. ist es nur eine zur Schaustellung geübte Schreibkunst, was wir darin zu sehen haben. Für einen praktischen Zweck ist der Inhalt zu armselig. L. bespricht auch eine Reihe von andern neueren epigraphischen Funden.

Wilbers, H., *De Mesazuil* (Studiën LXXIII 446—465).

Lidzbarski, M., *Phönizische Inschriften* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 52—55).

Hands, A. W., *A Phoenician drachm with the name of Jehovah* (Num. Chron. 1909, 121—131): Aus Sidon oder Gaza, 405—380 v. Chr., jetzt im Brit. Mus. Die Buchstaben יהו über dem griechischen Zeus verraten das Bestreben, Jahwe und Zeus zusammenzustellen (nach Am. Journ. of Arch. XIV 215). — Dazu ***Weil, R.***, *Zu der phönikischen Drachme mit der Jahwe-Aufschrift* (Zeitschr. f. Numismatik XXVIII 28—31): Mit Abb. Stammt aus Syrien, geprägt im 1. Viertel des 4. Jahrh. v. Chr. Der philistäische Baal ist mit den Attributen des Triptolemos ausgestattet, ein Beweis, dafs früh schon die Hellenisierung der syrischen Küste begonnen hat.

Lidzbarski, M., *Nabatäische Inschriften* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 84—92).

Lidzbarski, M., *Punische und neupunische Inschriften* (Ephemeris f. sem. Epigraphik III 55—62).

Vincent, H., *Une épitaphe de la nécropole juive de Jaffa* (Rb N. S. VII 574 f): Jetzt im Besitz des Baron v. Ustenow, jüdisch-griechisch mit dem gräzisierten Namen Βενιαμίς.

Vgl. Alt (S. 88), Valeton (S. 90).

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen u. Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

Jampel, S., *Neueste exegetische Methoden* (MGWJ LIV 385—399): Gegen die astralmythologische Methode mit Berufung auf Kuglers (s. BZ VIII 318) Werke und gegen die „Gilgamesch-Monomanie“. Ebenso lehnt er die „arithmetische“ Methode Jacobs (s. BZ VII 397) und Goldbergs (s. BZ VIII 97) ab.

Kent, C. F., *The sermons, epistles and apocalypses of Israel's prophets from the beginning of the Assyrian period to the end of the Maccabean struggle.* With maps and chronological charts (XXV u. 516. N. Y., Scribner. $ 2.75): Vertritt die kritischen Ansichten, die er popularisieren will. Nach einer Einleitung (58 S.) über Prophetie und Prophetentum in und aufser Israel, der Geschichte und Literarkritik der prophetischen Schriften bringt K. eine Übersetzung mit Unterscheidung der Schriften und mit Fufsnoten. Eine Bibliographie schliefst das Werk (nach BW XXXVI 285 f).

Rothstein, G., *Palästinische Volkspoesie* (Stst VIII 546—551): Führt einige Beispiele aus Dalman und Musil an, welche israelitische Verhältnisse zu beleuchten vermögen. Z. B. Brunnenlied Nm 21, 17 f; Vergleich des Bräutigams mit dem regierenden Sultan wie im Ct.

Schanz, P., *Apologie des Christentums.* I: *Gott und die Natur.* 4., verm. u. verb. Aufl., hrsg. von W. Koch (X u. 848. Freiburg i. Br., Herder. *M* 10.—): Die Apologie Schanz' hat natürlich auch für den Exegeten Bedeutung. S. hat selber auf dem Gebiet der Exegese gearbeitet und sich namentlich eingehend mit biblischen Prinzipienfragen beschäftigt. Das zeigt sich auch durchgehend in diesem Werk, dessen neue Auflage im wesentlichen noch den Geist seines ersten Urhebers an sich trägt. Aufser den vielen Fragen, zu denen die biblische Lehre kurz festgestellt wird, begegnen uns auch weiter ausgreifende Kapitel, die sich hauptsächlich mit der Schriftlehre beschäftigen. S. 652—718 erhalten wir einen eingehenden Kommentar zur biblischen Schöpfungsgeschichte. S.-K. vertreten eine religiöse Deutung des Schöpfungsberichtes, so dafs er von einer religiösen, belehrenden Absicht beherrscht erscheint; andere Gesichtspunkte, besonders kosmologische, treten mehr zurück. Auch die Einheit des Menschengeschlechtes (S. 756 ff) führt wiederum zum biblischen Texte zurück. Bezüglich des Alters der Menschheit sucht das Werk (S. 798 ff) eine lose Anlehnung an die biblische Chronologie. In der Sündfluterzählung bekennt es sich zur Quellenscheidung (S. 816 ff) und zur Parzialität der Überschwemmung in Bezug auf Erde, Tierwelt und — wenigstens erscheint das als möglich — Menschen. Auch die Sprachverwirrung (S. 787 ff) wird eingehend behandelt. In Bezug auf die biblischen Fragen ist die Apologie S.s auf möglichst neuen Stand gebracht und vermag so den wissenschaftlichen Lehr- und Verteidigungszwecken voll zu genügen.

Det gamle Testamente. Oversat usw. [s. BZ VIII 304] af F. Buhl. In 30 Heften (4°. 936. Kopenhagen, Gyldendal. *Kr* 20.—).

Theis, *Sumerisches im AT* (Pastor bonus XXIII 75—86 138—143): Stellt fest, dafs Sumerisch eine eigentliche Sprache gewesen ist. אֵד Gn 2, 6 ist die Frühjahrshochflut eines Stromes, der stieg (יַעֲלֶה). Gn 2, 4b—7 konstruiert er als Vorder- und Nachsatz (S. 7). Gn 2, 8: „die Ebene (sum. edin) gegen Osten". נָהָר Gn 2, 10 ist als Eigenname zu fassen. Purattu ist sumerisches Lehnwort und bezeichnet den Endeuphrat. מִשָּׁם bezieht sich auf Eden als Ausgangspunkt der Verteilung, die für die Bewässerung des Paradieses notwendig war. Ḥiddekel = sum. id (= Strom) îgna. Šumer steckt in שִׁנְעָר. In Nimrod ist die sum. Stadt Marad enthalten. אלסר ist die südsumerische Stadt Larsa, אור = sum. Uri, כות oder כותה = Gudua, ספרוים = Zimbir. Ex 20, 4 bezieht sich auf die Götterdreiheit Ana, Enlel, Ea. Marduk ist sumerisch, ebenso Tamûz, Nergal, Sakkut, גִּלְגָּל, μαγος.

Weir, T. H., *Some fresh Bible parallels* (Exp 7. S. X 81—89): Aus arabischen Quellen meist geschöpft, u. a. auch aus A. Musils Werken (s. BZ VI 311).

Wright, G. F., *Scientific confirmations of OT history* (Ld., Higham).

2. *Das AT und aufserbiblische Überlieferungen* (allg., Ägypten, Babylonien u. a.).

Torge, *Altorientalisches Denken und Leben* (Protestantenbl. XLIII 30, 773—777): Zu Grefsmann-Ungnad-Ranke (s. BZ VIII 92).

Nikel, J., *Das AT im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils* (Bibl. Zeitfragen 3. F. 3/4: 72. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): In knapper Fassung führt N. die Geschichte Israels von Josue bis David und die nachdavidische Geschichte vor und fügt die aufserbiblischen Nachrichten in das biblische Geschichtsbild ein. Eingehender wird die Darstellung beim Exil und den Anfängen der jüdischen Diaspora, wofür die orientalischen Nachrichten reichlicher fliefsen. Für die Rückkehr kann N. einen gedrängten Auszug seiner eigenen einläfslichen Forschungen zu dieser etwas verwickelten Periode darbieten. Auch die Schwierigkeiten des Buches Dn finden eine umsichtige Darstellung. Die chronologischen Probleme am Schlufs des reichhaltigen Doppelheftes werden gewürdigt und die vorgeschlagenen Lösungen im allgemeinen beurteilt. N. entscheidet sich für das 15. Jahrh. als Zeit des Auszuges und 932 als Jahr der Reichstrennung und wird damit die nüchternen und vorsichtigen Exegeten auf seiner Seite haben. Für die nebensächlichen Schwierigkeiten mufs es genügen, auf die Möglichkeiten hinzuweisen, die für einen Ausgleich der verschiedenen Angaben in Frage kommen.

Straufs, O., *Noch einmal die Zahl 42 im AT* (OrLz XIII 351—353): Zu Herrmann (s. BZ VIII 312). S. knüpft viel bestimmter Fäden zwischen AT und Ägypten und Babylonien. Er stellt sich auf panbabylonistischen Standpunkt und erklärt die Elisäusgeschichte (4 Kg 2, 23 ff) im Sinne eines Mondmythus. „Der Kahlkopf ist der Vollmond“ usw. Auch beim Rattenfänger von Hameln mit den in den Berg gelockten Kindern „müfste es, wenn (!) eine Zahl angeführt würde, 42 oder 5×42, die Todeszahl, sein“.

Heyes, H. J., *Streifzüge durch das Gebiet der ägyptischen Altertumskunde* (Germania 1910, Wissensch. Beil. Nr 11, 77—81): Biblische und kirchengeschichtliche Punkte hebt H. hervor. Zum Kapitel „Ägypten und die Bibel“ erörtert er kurz die Lage von Ramses in Gošen (= Tell Retab), die Zeremonie Ruth 4, 7, die auch in ägyptischen Texten sich findet, die Anlage der doppelten Kaufurkunde nach Jer 32, 9 ff, die erst angesichts neuer Papyrusfunde verständlich wurde.

Schneider, H., *Kultur und Denken der Babylonier und Juden* (Entwicklungsgeschichte der Menschheit II: XVI u. 665. Lp., Hinrichs. *M* 13.50): Der I. Bd beschäftigte sich mit Kultur und Denken der Ägypter (vgl. BZ VIII 91). S. will Geschichtsphilosophie schreiben und begnügt sich mit sekundärer Literatur. Die Anordnung ist systematisch. Er zieht auch noch die Zeit Christi in die Behandlung herein. Seine Methode vgl. BZ VIII 91.

Kugler, F. X., S. J., *Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichtliche Tatsachen* (XX und 166 mit 7 Abb. Münster i. W., Aschendorff. *M* 4.—): K. rechnet scharf ab mit der panbabylonistischen Schule, besonders mit den lautesten Vertretern Winckler und Jeremias. Den scharfen Ton erklärt und rechtfertigt die Vorgeschichte des Streites und auch der eigenartige Wissenschaftsbetrieb, den die Panbabylonisten allmählich zur Vorherrschaft zu bringen drohten. Es ist ergötzlich, wie K. den Panbabylonismus auflöst und Begriff um Begriff der Wincklerschen Beweisführung abschlachtet. Meist genügt es, die Verwandtschaftszüge zwischen verschiedenen Mythologien, wie sie der Panbabylonismus verwertet, anzuführen, um sie als traumhafte Kombinationen zu erkennen. Betrüblich ist, dafs er so und so oft den beiden Hauptkämpen Unkenntnis in der Astronomie und Mifsversändnisse in der Interpretierung babylonischer Texte nachweisen mufs. Besonders sei verwiesen auf die Abschnitte, in denen das Buch Esther gegen die mythologisierenden Phantasien in Schutz genommen, die lusus ingenii über Gottmensch und Erlöser bei den Babyloniern aufgelöst, das grundlegende panbabylonistische Gesetz von der Harmonie: Himmelsbild — Weltbild — Landbild usw. widerlegt wird. So bedeutend auch der Einflufs der babylonischen Astronomie gewesen ist, er setzt erst nach dem 5. Jahrh.

v. Chr. ein, eine Reihe von epochemachenden Entdeckungen, u. a. die Präzession, die Venusphasen, kannten sie nicht, wie die Panbabylonisten es als sicher voraussetzten. Das Buch wendet sich mit seinem gelehrten Detail zunächst an wissenschaftliche Kreise, ist aber in seiner klaren, bestimmten Darlegung für ein weiteres an den Fragen interessiertes Publikum von grofsem Nutzen.

König, E., *Babylonische Kultur und atl Ideenwelt. IV. Babylonische Mythologie und atl Geschichtsbetrachtung* (NkZ XXI 702—718): S. BZ VIII 317. Weist im allgemeinen und in Einzelheiten die panbabylonistische These zurück, dafs die atl Geschichtsschreibung von Motiven der babylonischen Mythologie durchzogen sei.

Kugler, F. X., *Erwiderung auf Dr. Dittrichs „Platons Zahlenrätsel und die Präzession" (OLZ XIII, Sp. 103 ff)* (OrLz XIII 277—279): K. verteidigt seine Ausführungen in „Sternkunde usw." II 1, 35—45 (s. BZ VIII 318).

Ungnad, A., *Engidu* (OrLz XIII 306 f): So möchte U. Eabani lesen (vgl. schon Altorientalische Texte und Bilder [s. BZ VIII 92] 41). Hier führt er die Gründe hierfür an.

Rant, G., *Biblična prazgodovina in mitologija Babiloncev [Biblische Urgeschichte und babylonische Mythologie]* (Voditelj XIII [1910] 285—296).

Kirchner, A., *Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. Ein Beitrag zur Apologie des biblischen Gottesbegriffes* (Atl Abhandlungen, hrsg. von J. Nikel. III 1: IV u. 76. Münster, Aschendorff. *M* 2.—): Sucht die tieferen Grundgedanken der zu vergleichenden Kosmogonien herauszuschälen und findet, dafs der monistischen und pantheistischen Weltentstehung Babylons die theistische Weltanschauung der Bibel direkt entgegengesetzt ist. Das ist übrigens auch von den Vertretern der biblischen Abhängigkeit von Babel nicht bestritten. Die Stellung des Menschen — in Babel untergeordnet, in der Bibel Endzweck — weist einen weiteren prinzipiellen Unterschied auf. Ebenso die Gottesvorstellung; nie könne aus dem Polytheismus durch Subtraktion ein Monotheismus entstehen. So unanfechtbar das auch ist, so dürfte doch zu beachten sein, dafs die Religionsgeschichte einen inneren Trieb zum Monotheismus nicht ausschliefsen mufs unter den treibenden Faktoren. Durchschlagend ist m. E. das polytheistische Verständnis von Gn 1, 26 bekämpft. Auch in Einzelheiten finden sich bedeutsame Gegensätze. K. geht vor allem den Parallelen zu Leibe, die Gunkel aufgestellt. Dafs er einen Kampf Jahwes gegen ein kosmogonisches Ungetüm im AT nicht finden will, geht zu weit. Recht hat er aber, dafs darin nicht der Kampf Marduk-Tiamat fortlebt, und dafs ein solcher in Gn 1 nicht gefunden werden darf. Den immerhin auffälligen Ähnlichkeiten: תהום — Tiamat, Teilung der Gewässer, wird K. nicht ganz gerecht. Die Selbständigkeit des biblischen Schöpfungsberichtes wird dadurch nicht gefährdet. Der 3. Teil mit den positiven Beweisen der Unabhängigkeit der Bibel wiederholt die gleichen Gedanken von einem etwas andern Gesichtspunkt. Die babylonische Kosmogonie sieht K. dagegen wirklich fortleben im Gnostizismus und Manichäismus, und hier sei der grundlegende Gegensatz derselben zur biblischen Kosmogonie zutage getreten, indem letztere in der christlichen Kirche Gnostizismus und Manichäismus bekämpfen und überwinden half. K. schildert im wesentlichen den Hauptgegensatz richtig und klar, ohne dafs er sich zu sehr in Spekulationen und Konstruktionen über die gegebenen Texte hinaus verlöre, mag auch im einzelnen, wie angedeutet, seine Polemik über das Ziel hinausgeraten. Trotz Überwiegens der spekulativen Momente hat er sich mit den biblischen und assyriologischen Texten vertraut gemacht.

Langdon, S., *Relation between Canaan and Babylonia in the Hammurabi epoch* (Exp 7. S. X 128—147): Hammurabi (2130—2088 v. Chr.) kommt als Zeitgenosse des Abraham in Betracht. Vor ihm herrschte eine westsemitische Dynastie. Die Wanderung Abrahams von Babylonien her pafst zu den sonst bekannten geschichtlichen Nachrichten. Der Name Jahwe

kommt in babylonischen Namen vor. Er wurde für identisch gehalten mit Adad. Von dem sumerischen Gotte Ninib nahm Jahwe Züge an.

Knudtzon, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln.* 12. Lief. Anmerkungen zu Brief 25 bis 68 (Vorderas. Bibl. II: 1057—1152. Lp., Hinrichs. *M* 2.50): S. BZ VIII 317.

Kohler, J., und **Ungnad, A.**, *Hammurabi's Gesetz.* IV: *Übersetzte Urkunden, Erläuterungen* (Forts.) (VI u. 99. Lp., Pfeiffer. *M* 8.—): S. BZ VIII 94.

Fehr, H., *Hammurapi und das salische Recht. Eine Rechtsvergleichung* (IX u. 143. Bonn, Marcus. *M* 2.80).

Eberharter, A., *Der Diebstahl im Gesetze Mosis und im Kodex Hammurabis* (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIII 507—512): Stellt die Bestimmungen beider Gesetze einander gegenüber und vergleicht sie. Ein gemeinsamer Ursprung mit selbständiger Entwicklung wird angenommen.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung* (Biblische Zeitfragen III 5/6: 72. Münster i. W., Aschendorff. *M* 1.—): Gibt einen fast erschöpfenden, kurzen Überblick über die südarabische Forschung und die verschiedenen Probleme. Zuerst stellt L. die Geschichte der Forschung und das altarabische Gebiet mit seiner Kultur und Religion dar. Dann führt er im allgemeinen und im einzelnen sorgfältig alles auf, was an Zusammenhängen zwischen Bibel und Südarabien aufgedeckt oder aufgestellt worden ist. Das aufserordentlich reiche, praktisch dargebotene Material wird in seinem Werte auch dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt, dafs L. neben besonnener kritischer Ablehnung doch ziemlich weit und zu weit mit den südarabischen Forschern geht, die gleich den Panbabylonisten für alles und jedes in der Bibel eine Vorlage oder Analogie auf ihrem eigensten Forschungsgebiet suchen. Die instruktive Arbeit wird dankbare Leser finden.

Hüsing, G., *Die iranische Überlieferung und das arische System* (Myth. Bibl. II 2: Lp. 1909, Hinrichs. *M* 8.—): Ein Teil der für semitisch gehaltenen Überlieferungen ist keineswegs semitisch (nach ThG II 586).

Merker, M., *Die Masai.* 2. Aufl. (B., Reimer). — Daraus ***Hommel, F.***, *The traditions of the Masai* (ExpT XXI 390—392 462—465): Vgl. BZ III 321. H. hält die Masaitraditionen für ursprünglich, nicht durch Missionäre ihnen vermittelt und tritt den Beweis an, dafs sie ehedem arabische Semiten gewesen seien. Eine Analyse ihrer Sprache soll das dartun. Den Traditionen der Masai entnimmt H. Anhaltspunkte, gleichfalls auf Arabien, näherhin Ostarabien, als Wohnsitz des Volkes in alter Zeit zu schliefsen, um von da auf die Chaldäer überzuspringen. H. bringt eine Menge Einzelheiten vor, die durch vermittelnde Begriffe auf biblische und babylonische Parallelen hinweisen sollen. Freilich ermangeln solche Parallelisierungen der philologischen und geschichtlichen Genauigkeit, um die Erwartung H.s rasch zu verwirklichen, dafs der Widerspruch gegen die Originalität der Masaitraditionen verschwindet.

Fuchs, H., *Sagen, Mythen und Sitten der Masai.* Nach der Masaisprache und dem Englischen (144. Jena, Costenoble. *M* 2.50): Merkers Theorie über den semitischen Ursprung der Masai (s. BZ III 321) erwähnt er nur nebenher und berichtet, dafs die neue Ausgabe des Werkes M.s eine bekräftigende Arbeit von F. Hommel (s. oben) enthält.

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Wiener, M. H., *„Priests and Levites": the fourth chapter of Wellhausen's Prolegomena* (Bs LXVII 486—539): S. BZ VIII 319. Konservative und Kritiker haben zugleich unrecht, meint W. Er hält an der mosaischen Authentie des Gesetzes fest, unterwirft aber die Quellen einer einschneidenden Textkritik, nimmt auch die Hermeneutik zu Hilfe und verwirft alle Angaben der Hagiographen, die dem Gesetz und den Propheten, den zwei ersten und wertvollsten Bestandteilen nach dem jüdischen Kanon, entgegenstehen.

Toy, C. H., *The higher criticism. Mr. Wiener's „Coup de grace"* (The Christian Register 1910, 28. Apr. 455—457): Zu Wiener (s. BZ VIII 319). Erkennt einige richtige Beobachtungen W.s an, ohne zu verhehlen, daſs er dessen Angriffe gegen die Pentateuchkritik in der Hauptsache für miſsglückt halte. — Dazu **Wiener, H. M.**, *Pentateuchical criticism* (ebd. 23. Juni 681 f): Er verteidigt sich Punkt für Punkt gegen T.s Einwürfe.

Wiener, H. M., *The swan-song of the Wellhausen school* (Bs LXVII 654 bis 694): Gegen Skinner (s. unten S. 99), der nach W. die Ansichten verschiedener deutscher Schriftsteller ab- und zusammenschreibt. W. beruft sich wiederum auf die LXX, und zwar besonders auf die Cambridger Ausgabe, um den Gottesnamenwechsel des MT als nicht ursprünglich zu erweisen. Der Verweis der BZ (VIII 394) gibt ihm Anlaſs, sich mit Vetters Feststellungen (s. BZ I 315, II 324) auseinanderzusetzen. Die Einwendungen W.s scheinen mir nicht durchschlagend. Vetter erkannte die Ursprünglichkeit des MT hierin an, obwohl er den Gottesnamenwechsel nicht als Kennzeichen verschiedener Quellen annahm, während W.s Einwände gerade im Interesse seiner Theorie gemacht sind. Trotz mancher entgegenstehenden Schwierigkeiten, die Skinner anscheinend nicht hinreichend gewürdigt hat, ist mir noch immer am wahrscheinlichsten, daſs der Gottesnamenwechsel in der Hauptsache auf verschiedene Quellen zurückgeht. W. prüft dann weiterhin Skinners Argumente für J und E und bekämpft sie. Zum Teil geht die Polemik ins Einzelne.

Wiener, H. M., *Has Dr. Skinner vindicated the Graf-Wellhausen theory?* (Exp 7. S. X 407—416): Gegen Gordon (s. unten S. 99) verteidigt sich W. und seine Annahme, daſs der MT nicht zuverlässig sei in der Überlieferung der Gottesnamen, und beklagt sich, daſs Skinner seine Einwände gegen die Grundlage der Quellenscheidung nicht berücksichtigt hat.

Loch, J. W., *On the present position of Pentateuchical criticism* (Lutheran Church Rev. 1910 Juli).

Wace, H., *The criticism of the Pentateuch* (The Churchman XXIV 490 bis 494): Zu Wiener (s. BZ VIII 319), dessen Werk er als Verteidigung des Pentateuchs von jüdischer Seite begrüſst. Wieners Lösungen der Schwierigkeiten will W. nur mit Vorbehalt gutheiſsen.

Hontheim, J., S. J., *Die Gottesnamen in der Genesis* (ZkTh XXXIV 625—640): In seiner scharfsinnigen, selbständige Wege gehenden Weise kommt H. auf eine Gesetzmäſsigkeit des Gottesnamenwechsels, welche eine Quellenscheidung auf Grund der Gottesnamen ausschlieſsen würde. Er teilt die Gn in eine Reihe von inhaltlich sich abhebenden Abschnitten und zeigt bei jedem auf, daſs die Gottesnamen planmäſsig, d. h. in einem bestimmten Zahlenverhältnis oder in einer bestimmten Gruppierung oder in einer charakteristischen Anzahl sich vorfinden. Z.B. je 165mal findet sich in Gn jeder der beiden Gottesnamen. Die Geschichte Abrahams und die Geschichte Jakobs enthält je 108 Gottesnamen. Die Gruppierung wechselt sehr, immer aber findet H. eine symmetrische Anlage. H. hält den Beweis für erbracht, daſs der Zufall — und ein Zufall wäre auch wirksam bei Entstehung durch Quellenvermischung — hier ausgeschlossen sei. Trotzdem möchten dagegen Bedenken aufsteigen. Es läſst sich kein vernünftiger Grund denken für die Zahlenspielerei. Die Planmäſsigkeit wechselt sehr oft und sehr verschieden. Sie beschränkt sich doch nur auf einen Teil der zu erklärenden Erscheinungen, während sonst die freie Willkür des Schriftstellers am Werke ist. Oftmals läſst sich aus Zahlen Gesetzmäſsigkeit ableiten, wo doch nur der Zufall gewirkt haben kann; vgl. z. B. den Scherz Steuernagels an Jacobs Abzählungen in den Gesetzen usw. (s. BZ VIII 102). Und wenn schlieſslich der Gottesnamenwechsel so sich klären würde, würde eine andere Planmäſsigkeit ihres Erklärungsgrundes entbehren: so und so oft begegnen wir einem Gottesnamenwechsel in inhaltlichen Doppelungen oder sonst sich als selbständig kennzeichnenden Abschnitten. Immerhin ist und bleibt dieser

Versuch interessant und namentlich wertvoll für diejenigen, die nur im allgemeinen eine Planmäfsigkeit im Wechsel behauptet haben.

Eerdmans, B. D., *Ezra and the Priestly Code* (Exp 7. S. X 306—326): S. BZ VIII 96. Aus den Verschiedenheiten des Gesetzes Ezras gegenüber dem Pentateuch schliefst E., dafs es mit P und dem Pentateuch des Moses nichts zu tun hatte, eine Folgerung, die nahe liegt, aber doch aus allgemeinen Gründen unwahrscheinlich ist. Auch die inhaltliche Prüfung des P ergibt, dafs P im wesentlichen vorexilisch ist. E. zerstört dadurch eine Hauptposition der Wellhausenschen Schule.

Pope, H., O. P., *The Mosaic authorship of Deuteronomy* (IthQ IV 159 bis 165): עֵבֶר sei nicht Präposition, sondern Nomen und bedeute „Distrikt". ע׳ הַיַּרְדֵּן habe immer noch eine nähere Bestimmung bei sich, um die Lage östlich oder westlich vom Flusse ersehen zu lassen. Eine Schwierigkeit, die im anscheinenden Abfassungsort des Dt liegt, wäre damit beseitigt, aber nur eine und diese nur auf künstlichem Wege.

Naville, E., *La découverte de la loi sous le roi Josias. Une interprétation égyptienne d'un texte biblique* (Extrait des mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres XXXVIII 2: 4⁰. 34. P., Klincksieck. *Fr* 1.70): S. BZ VI 96. Kehrt sich mit Erfolg gegen die Versuche der kritischen Schule, die Auffindung des jüdischen Gesetzbuches unter Josias als eine Täuschung zu fassen. Er verweist auf mehrere analoge Fälle in der ägyptischen Geschichte. Das Gesetzbuch des Josias soll nach ihm in Keilschrift geschrieben gewesen sein (nach Rsém XVIII 371).

2. *Auslegung der Genesis.*

Gunkel, H., *Genesis übersetzt und erklärt.* 3. Aufl. (s. BZ VIII 320f): Die Anlage des Werkes ist die gleiche geblieben, die grundsätzliche rationalistische Bibelauffassung hat sich nicht geändert. Abgesehen davon, zählt G. zu den Exegeten, welche einer nüchternen Texterklärung nachgehen und sich von modernen religionsgeschichtlichen Extravaganzen freihalten. So erweckt es Vertrauen, dafs er Jensen und Völter entschieden ablehnt, dafs er sich zu einer christlichen Beeinflussung der Masai bekennt und Sievers' Rhythmisierung des Genesistextes bekämpft (vgl. S. XXVIII[4]). Den Panbabylonismus weist er in der neuen Auflage noch schärfer und bestimmter zurück (S. LXXIX). Dafs er Eerdmans' Versuche, die Wellhausensche Schule literarkritisch zu überwinden, nicht hoch einschätzt (S. LXXXI[1]), ist begreiflich. Man wird bei diesem Forscher nur Einzelheiten von dauerndem Werte finden können. Dafs auch sonst überall der neuesten Literatur und neu auftauchenden Fragen nachgegangen ist, dafür zeugt jede Seite. Manches mag ihm entgangen sein, vielleicht auch nicht mehr rechtzeitig bei dem jahrelang dauernden Drucke für die früheren Bogen eingetroffen. So wird G. wohl zu Gn 12, 16 nicht mehr wiederholen, dafs das Kamel im ägyptischen Altertum nicht nachgewiesen sei. Aufgegebene Meinungen hat G. nicht mehr verzeichnet. So nimmt er jetzt keine Theogonie mehr zwischen Gn 1. 2 und 3 an. Dafs die Schöpfungsdarstellung trotzdem hier abbricht, ist eine bessere Erklärung, wenn auch noch nicht voll befriedigend. Auch formelle Änderungen finden sich viele, und sie werden meist als Verbesserungen anerkannt werden. Freunde einer reinen deutschen Sprache werden es G. besonders danken, dafs er mit Sorgfalt unnötige Fremdwörter ausgeschieden hat. Der Kommentar G.s wird trotz seines grundsätzlichen Widerspruchs gegen die katholische Bibelauffassung doch auch in unsern Kreisen das Bibelstudium zu fördern vermögen.

Skinner, J., *A critical and exegetical commentary on Genesis* (The internat. and critical comm.: LXVII u. 551. Edinburgh, Clark. 12 *s* 6 *d*). — Dazu ***Gordon, A. R.***, *Skinner's „Genesis"* (Exp 7. S. X 242—254): Kritisches Referat. — Nach J. Orr (The Churchman XXIV 733—740) etwas gemäfsigter als andere Kritiker, aber immerhin noch zu weit ihnen entgegenkommend. — Vgl. auch oben S. 98 unter Wiener.

Ginzberg, L., *The legends of the Jews.* Translated from the German manuscript by H. Szold. I. *Bible times and characters from the Creation to Jacob* (XVIII u. 424. Philadelphia 1909, The Jew. Publ. Soc. of Am.): Vgl. ThLz 1910, 10, 295ff.

Gockel, A., *Schöpfungsgeschichtliche Theorien.* 2., vermehrte u. verb. Aufl. (166. Köln, Bachem): Beschäftigt sich nicht unmittelbar mit der biblischen Schöpfungsgeschichte, ist aber sehr dienlich, um die biblische Schöpfungsdarstellung mit der Wissenschaft auszugleichen. Von Kant-Laplace an schildert G. die hauptsächlichsten neueren Schöpfungstheorien, macht sie durch zahlreiche Abbildungen verständlich und würdigt ihre Sicherheit, ihren Wahrheitsgehalt und das, was an ihnen verbesserungsbedürftig ist. Die Theorie des Jesuitenpaters Braun hebt er besonders hervor, weil sie in Fachkreisen wegen der apologetischen Tendenz nicht die verdiente Beachtung gefunden hat. Aufser den einzelnen Theorien behandelt G. auch verschiedene physikalische Erscheinungen, die den Theorien als Stützpunkte dienen müssen. Die in populärwissenschaftlicher Form gegebenen Darlegungen zeigen, wie vieles in der Kosmogonie noch unsicher ist. Doch verkennt G. auch die Bedeutung der Hypothesen nicht, die uns ja der Wahrheit über die Entstehung der Welt wenigstens näher bringen sollen.

Arnaudet, L., *Genèse et science. La matière vivante. Son travail dans l'univers* (139. P., Bloud): Im 1. Teil gibt A. eine Paraphrase des Schöpfungswerkes der 4 ersten Tage mit Rücksicht auf die naturwissenschaftlichen Vorstellungen unserer Zeit. Der 2. Teil ist eine eingehende Theorie über Stoff und Kraft, die A. in vollständiger positiver Harmonie mit den einschlägigen Begriffen von Gn 1 findet. Aufser dieser Überzeugung von der positiven Harmonie wird im 2. Teil wenig in die Exegese Einschlägiges, hierfür Förderliches kaum geboten. Die Naturphilosophie des Moses stellt er an die Spitze eines Überblickes über die Anschauungen alter und neuer Zeit. Die kosmischen Evolutionen haben nach ihm vor dem Ende des 6. Schöpfungstages aufgehört und haben auch vorher nicht allzulange gedauert.

Jamrowski, H., *Das erste Blatt der Bibel — Dichtung oder Wahrheit?* Vortrag (Ev. Kz LXXXIV 14, 270—273; 15, 287—296; 16, 306—314; 17, 324—329; 18, 346—352): Lehnt es ab, Gn 1 als Dichtung fassen zu lassen, wenn er auch nicht leugnen will, dafs eine wissenschaftliche Belehrung nicht im Zwecke der biblischen Erzählung liege.

Lanier, P., *La Bible et les origines du monde* (RClfr LXII 538—551): Monotheismus in Ansätzen und Schöpfung werden durch aufserbiblische, besonders babylonische Überlieferungen bestätigt. Die Kenntnis vom Schöpfungsverlauf geht auf Vision zurück, die nicht genau dem Hergang entsprechen mufste. Ein knapper Kommentar der einschlägigen Stellen, bietet nichts Neues.

Minjon, E., *Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes* (Kath 4. F. V [nach Titelblatt; 1910, 6; nach fortlaufender Zählung müfste es XLI sein] 409—434): S. BZ VIII 322. Schliefst die Polemik. II. Abhandlung: Literarische Grundlagen. I. Kapitel: Der Schöpfungsbericht im biblischen Zusammenhang und sein streng historischer Charakter. M. erklärt zunächst Gn 2, 4. בהבראם fafst er als „im Erschaffensein = nach ihrer Erschaffung". Den Sinn bestimmt er auf Grund des ganzen Zusammenhanges. Ebenso beweist er die literarische Einheit von Gn 1—9. Auf Grund der Inspiration ist die strenge Geschichtlichkeit festzuhalten. II. Kap.: Biblische Parallelstellen, die die innerbiblische Auffassung von Gn 1 beleuchten sollen.

Sabiston, M., *The Biblical account of the creation, shown to be in accordance with the discoveries of science* (12⁰. 262. N. Y., The Knickerbocker Press): Zum Teil greift S. zur symbolischen Erklärung, um eine Harmonie zu erreichen (nach Bs LXVII 546f).

Ude, J., *Die Erschaffung der Welt* (Glaube u. Wissen, 25. Heft: Kevelaer, Butzon. *M* —.50): Die „natürliche Erklärung“ des Schöpfungsberichtes und die Visionstheorie führen allein zu befriedigenden Resultaten; letztere wahrt besser die katholische Inspirationslehre. Auch auf „Bibel und Deszendenztheorie“ kommt U. zu sprechen (nach Bayer. Kurier 1910, Lit. Beil. Nr 13).

Eiselen, F. C., *„The tree of the knowledge of good and evil“* (BW XXXVI 101—112): Untersucht alle Stellen, wo „gut und bös“ vorkommt, und stellt fest, dafs nach dem Sprachgebrauch die Deutung „alles“, „jegliches“ wahrscheinlicher ist als eine moralische Erkenntnis. Er kritisiert die verschiedenen Theorien und lehnt sie ab, darunter auch die, dafs das Bewufstsein der bösen Tat darunter zu verstehen sei. Der Grund zur Ablehnung letzterer ist der, dafs nach der Bibel das Essen an und für sich die Erkenntnis von Gut und Bös zur Folge haben soll, nicht der Ungehorsam. Dann wäre allerdings diese sonst am besten durchführbare Deutung nicht berechtigt. Mit Recht aber behauptet er, dafs ein moralisches Wissen und Gewissen durch die Erzählung vorausgesetzt werde. Schliefslich verfällt E. wieder auf die Erkenntnis des Geschlechtscharakters als Wissen von Gut und Bös infolge des Genusses der Frucht, nicht infolge der Schuld. Nicht blofs dies, auch die folgenden Kulturerrungenschaften sind gewonnen worden infolge des Essens der verbotenen Frucht. Das hat aber E. sicher in den Text hineingetragen. Ebenso ist Voraussetzung, dafs J, der Verfasser auch der nachfolgenden Stücke, ein Feind der Kultur sei.

Beerens, J. F., *De Zondeval* (Theol. Tijdschr. 1910, 5, 419—436).

Engelkemper, W., *Das Protoevangelium*, s. BZ VIII 351—371.

Sayce, A. H., *The archaeology of the book of Genesis* (ExpT XXI 519—521): Schlägt verschiedene Parallelisierungen mit babylonischen Redensarten zu Gn 4, 1—10 vor (s. BZ VIII 98). In V. 7 fafst S. חַטָּאת und שְׂאֵת als Eigennamen. Letzteres soll der Schutzgott sêdu sein.

Hilprecht, H. V., *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur.* Mit 6 Abb. (64. Lp., Hinrichs. *M* 2.—): Übersetzt von R. Zehnpfund. Damit ist die Aufsehen erregende Schrift H.s auch einem weiteren Publikum in Deutschland zugänglich gemacht. Gegenüber der englischen Ausgabe (s. BZ VIII 324) weist die deutsche Übersetzung eine Kürzung auf. Doch hat H. Gelegenheit genommen, die bisherigen Kritiken seiner englischen Schrift zu verwerten, so dafs wir eine 2., verbesserte Auflage vor uns haben. Fesselnd schildert H. die Auffindung der Tempelbibliothek von Nippur und seiner unermefslichen Schätze, die nunmehr der Veröffentlichung harren. Als „Fund allerersten Ranges“ gilt H. das neue Sündflutfragment. Man suchte die Bedeutung herabzumindern. H. hält das Alter (2100 v. Chr.) auf Grund der Lagerung der Fundschichte, der Schriftform, der Grammatik u. dgl. voll aufrecht. Mit Recht meint er, dafs ein Herabdrücken in die Kassitenzeit von einer grundsätzlichen Bedeutung nicht sei. Ebenso entschieden hält er auch die nahe Verwandtschaft mit P. aufrecht. Auch auf seiner Deutung von מִין = Zahl glaubt er wenigstens für Gn 6ff stehen bleiben zu dürfen. H. stellt die einschlägigen Sündfluttexte zusammen, gibt den Nippurtext in Transskription, Übersetzung und mit eingehenden erklärenden Anmerkungen, um dann noch einmal die Ergebnisse vor Augen zu führen. Das Interesse an dem Fund wird so rasch nicht schwinden und sichert der Schrift eine wohlverdiente weite Verbreitung.

Barton, G. A., *Another view of Professor Hilprecht's fragment of a Deluge tablet* (ExpT XXI 504—507): B. dämpft den Enthusiasmus des Entdeckers, der bereits geteilt wurde (s. BZ VIII 324), und vertritt eine viel nüchternere und auch überzeugende Anschauung. Von מִין = Zahl könne keine Rede sein; es sei Z. 12 des Täfelchens zu fassen als ku-ummini = ummâni. Einen sichern Anhaltspunkt auf Grund der Lage des Fundes gäbe es nicht. Paläographisch sei das Täfelchen in die Kassitenzeit zu datieren.

Philologische Gründe, die H. geltend gemacht hatte, stünden nicht dagegen. Ausführlicher will sich B. im Journal of the American Oriental Society mit der Frage beschäftigen.

Delaporte, L., *Le premier fragment d'une nouvelle version du déluge babylonien* (RHR 1910 Mai-Juni 343—348).

Lippl, J., *Ein neuer babylonischer Sündflutbericht* (ThprMS XX 618—620).

Loisy, A., *Le récit du déluge dans la tradition de Nippour* (Rev. d'hist. et de litt. rel. N. S. I 308—312): Betont den hypothetischen Charakter der Aufstellung Hilprechts, kehrt sich besonders auch gegen seine Deutung von „min".

Marti, K., *Das neue Fragment einer Sintfluterzählung und der Priesterkodex* (ZatW XXX 298—303): Erkennt besondere Ähnlichkeiten mit P. nicht an. Auch dem ku-um mi-ni begegnet M. mit gesunder Skepsis. Die kritische These über die späte Entstehungszeit des P wird durch den Fund nicht erschüttert, freilich noch weniger bestätigt.

Prince, J. D., and **Vanderburgh, F. A.**, *The new Hilprecht deluge tablet* (AmJsemL XXVI 303—308): Beide kehren sich gegen die Schlüsse, die Hilprecht für die biblische Sündfluterzählung daraus gezogen hat. Sie sehen darin nur ein Supplement und in einigen Angaben eine Variante zur Flutgeschichte im Gilgamišepos. Sie kritisieren scharf — und mit Recht — H.s Ergänzungen und die schwachen Gründe für das hohe Alter, das er den Fragmenten zuweisen will. Seine Deutung von mîn (מִין) = Zahl sei zu kühn.

Zehnpfund, *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek zu Nippur* (AelKz XLIII 38, 890—894): Findet das hohe Alter der Materialien der Quelle P bestätigt.

König, E., *The significance of the Patriarchs in the history of religion* (Exp 7. S. X 193—207): Vgl. BZ VIII 99.

Budde, K., *Eine übersehene Textherstellung* (ZatW XXX 277—280): Weist auf seine schon 1883 aufgestellte Korrektur von Gn 10, 1 hin, בני־נח doppelt zu setzen.

Ow, A. v., *Hom, der älteste Irrlehrer. Eine religiöse Spaltung unter den Nachkommen Japhets* (Hist.-pol. Blätter CXLVI 190—208): Vgl. BZ VIII 318. Faſst Hom als eine Persönlichkeit, und zwar als Irrlehrer, als Gegner der reinen Mazdalehre und als Stifter des Brahmanismus.

Barton, G. A., *Abraham and archaeology* (JbL XXVIII 152—168): Abrahams Name ist bezeugt durch auſserbiblische Quellen. Die Verhältnisse seiner Zeit, besonders Gn 14, werden durch die Keilinschriften bestätigt.

Sayce, <A. H.>, *Abraham in the Cuneiform inscriptions* (The Churchman XXIV 654—665): Eine Unmasse von bekannten und von S. neu aufgestellten, haltbaren und unhaltbaren archäologischen Tatsachen, welche die Geschichte Abrahams erklären und bestätigen, werden zusammengefügt mit dem Zweck, die Zuverlässigkeit der Bibel zu bekräftigen.

Prince, J. D., *The name Hammurabi* (JbL XXIX 21—23): Erkennt Ungnads Feststellung: Am-mu-ra-pi-iḫ (s. BZ VII 396) als richtig an. Das ל in אמרפל ist mit י nach dem phönizischen Alphabet verwechselt. Auch das zweite Element wagt P., über Ungnad hinausgehend, zu bestimmen: רפא = heilen; also: Ammu (Gottesname) ist Heiler.

Rudnitzky, N., *Melchisedek, der Priesterkönig zu Salem* (67. Dresden, Druck-Industrie Tietz. *M* —.60).

Jirku, A., לחי ראי (OrLz XIII 436): = schön von Ansehen; vgl. äth. laḥaja = schön sein. J. sieht darin ein Anzeichen, daſs die Erzählung Gn 16 südsemitischen Ursprungs ist.

Naville, E., *The Egyptian name of Joseph* (PSbA XXXII 203—210): Gegen Heyes, Spiegelberg und Steindorff hält N. seine früher gegebene Deutung: the head or master of the school of learning or of the sacred college (s. BZ I 326f) fest und beweist, daſs man auf philologisch genaue Transskription im Hebräischen nicht rechnen dürfe. Mahlers Deutung (s. BZ VI 325) lehnt N. ab. Auch den späten Ansatz, Zeit des Elohisten nach

Spiegelberg, erkennt er nicht an, sondern die Namen seien bald nach den Ereignissen in der Keilschrift fixiert und dann mit der Erzählung weiter überliefert worden.

F., *Genesi XLVI, 34* (Rster VI 505—507): V. 34[b] ist Randglosse ohne Beziehung auf den Zusammenhang und fufst auf einer Verwechslung von ägyptisch bt = Hirte mit bt' = Abscheu.

Halévy, J., *Šîlo* שילה (Jas 10. S. XV 383f): = assyr. šîlu „König"; also „sein König".

Rant, G., *Hrepenenje večnih rišav [Die Sehnsucht der ewigen Hügel]* (Voditelj XIII [1910] 123—129).

Vgl. Moretus (S. 77), The commentary (S. 78), Bacher (S. 79), Sayce (S. 75).

3. *Auslegung von Ex—Dt.*

Crane, F., *Moses. An interpretation* (Methodist Rev. 1910 Sept.-Okt.).

Wittek, B., *Die Kindheitsgeschichte des Moses nach moderner religionsgeschichtlicher Auffassung* (Kath 4. F. VI 350—359): Gegen das astralmythische Schema im allgemeinen und den Mythologisierungsversuch der Mosesgeschichte bei Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, im besondern.

Luckenbill, D. D., *A rejoinder* (BW XXXV 134—139): Replik gegen Toffteen (s. BZ VIII 326).

Smith, M. O., *Res gestae exitus Israel* (Bs LXVII 625—636): Geht vom 41. Jahre nach dem Auszuge zurück bis zum Auszugsjahre und gibt die Zeitangaben für diese Frist kurz wieder. S. baut auf Klostermann, Der Pentateuch (1893 und 1907) auf. Ohne besondern Wert!

Eberharter, A., *Textkritische Bemerkungen zu Ex 22, 1—3 (Vulg. 22, 2—4)* (ThG II 485—487): Ordnet den verwirrten Text (V. 3 2[b] 1 2[a]) und gibt sachliche Erläuterungen.

Kennedy, A. R. S., *Leviticus and Numbers.* Introd., Rev. Version with notes, index and map (The Century Bible: 12⁰. 400. Ld., Jack. 2 *s* 6 *d*).

Schmidt, N., *Kadesh Barnea* (JbL XXIX 61—76): Mit Karte und prächtigen Photographien ausgestattet. S. hat selbst 1905 eine Reise dorthin unternommen. Er sieht den Ort in Ain Kdêrât bei Ain Ḳdês. Die Tradition, welche die Vorgänge nach Petra lokalisierte, führt er auf eine alte israelitische Tradition aus der Zeit Davids zurück. — Dazu *Smith, G. A.*, *Some remarks on Professor Schmidt's article Kadesh-Barnea* (ebd. 196f).

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jos, Idc, Sm, Rg, Esr-Neh, Makk, Tob, Jdt).

Ehrlich, A. B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches.* 3. Bd: *Josua, Richter, I. u. II. Samuelis* (346. Lp., Hinrichs. *M* 8.—): S. BZ VII 392.

Barnes, W. E., *Divine guidance in the OT* (Interpreter VII 23—29): An dem Ausdruck: „Der Herr sprach zu Josue" im Buche Jos zeigt B. durch Auflösung in die einzelnen Momente, wie diese Offenbarung Gottes auch ohne aufserordentlichen göttlichen Eingriff geschehen konnte.

Maunder, E. W., *A misinterpreted miracle* (Exp 7. S. X 359—372): Jos 10,12f fand bald nach Sonnenaufgang, nicht unmittelbar vor Sonnenuntergang statt. Sonne und Mond konnten um den 30. Oktober oder 12. Februar in der Stellung sein, die hier vorausgesetzt ist. Der erste Termin kommt allein auf Grund des Geschichtsverlaufes in Frage. Schliefslich verfällt M. auf die nicht neue Erklärung, Josue habe gebetet, die Sonne, die im Zenit stand, möge zu scheinen aufhören. Das erfüllte sich durch ein Gewitter. Die Erwähnung des Mondes bereitet M. einige Schwierigkeit. Er nimmt an, Josue erbat ein Gewölk, das den ganzen Himmel, also auch die Stelle, wo er den Mond sah, bedeckte. M.s Hypothese ist nicht besser als andere Ausfluchtstheorien.

Schultz, W., *Das Flies des Gideon* (OrLz XIII 241—251): Stellt, über Nestle (s. BZ VII 398 I°) weit hinausgehend, „freilich zum Teile recht unvermittelte Zusammenhänge" mythologisch-phantastischer Natur her. Er meint schliefslich, dafs auf der Tenne des Gideon nicht Schafschur gewesen sein müsse, sondern dafs es im Sinne der anknüpfenden Mythen auch Getreidekörner gewesen sein können. „Untersuchungen von der Art . . . haben gewöhnlich etwas Unbefriedigendes an sich."

Gordon, A. R., *The story of Samson* (ExpT XXI 523f): Gegen Stahn (s. BZ VII 102) hält G. an der Geschichtlichkeit des Samson fest, wenn er auch legendarische Zutaten nicht bestreitet. Für die Bildung eines Sonnenmythus stände die Zeit zu sehr im geschichtlichen Lichte.

Wiesmann, H., *Bemerkungen zum 1. Buche Samuels* (ZkTh XXXIV 588 bis 599 748—752): 13, 1 + 14, 49—51 + 14, 47f + 51, 1ff ist zu ordnen. 10, 8 ist passend hinter 15, 3 zu setzen. Die Umstellungen werden geschickt begründet. Weiterhin bespricht W. eingehend die Schwierigkeiten, die sich in 15, 10—12 und 13, 2—7ª an ihrem gegenwärtigen Standorte zeigen. Er schlägt vor, die beiden Stellen zusammenzuordnen.

Hardwick, J. M., and **Withe, H. C.,** *OT history; from the birth of Samuel to the death of David. Period III* (212. Ld., Murray. 2 *s*): S. BZ VIII 91.

Herzog, F. A., *Die Chronologie der beiden Königsbücher* (Atl Abh. I 5: VII u. 76. Münster i. W. 1909, Aschendorff. *M* 2.10): Nachträglich sei noch dieser schon früher notierte (s. BZ VIII 103) Versuch, Klarheit in die unsichere Königschronologie hineinzubringen, kurz dargelegt. H. unterrichtet uns zuerst über die Geschichte und alten Lösungen der Frage. Daran reiht er Methodisches an, stellt die Varianten zusammen. Das Wort „Sohn" versteht nach ihm die Bibel auch in sehr weitem Sinn. Ein besonders häufig verwendetes, aber methodisch bedenkliches Mittel verwendet H., wenn er die Heirat in das 15.—24. Lebensjahr einengt und auf Grund dessen Zahlen der Bibel korrigiert. Auch die Frage des Jahresanfangs spielt herein, ebenso die Ante- oder Postdatierung des Regierungsbeginns. Hier legt H. ohne genügend starken Untergrund ein Schema zugrunde: Salomo führte Nisanjahr mit Postdatierung ein, Israel fiel unter Jeroboam in das Tišrijahr mit Antedatierung zurück, Athalia brachte die Antedatierung zum Nisanjahr in Juda, die sich in beiden Reichen, in Israel bis Tiglatpileser, in Juda bis Ezechias, erhielt. Trotz dieser verwirrenden Gesichtspunkte reichen die Grundsätze nicht einmal ganz zur Herstellung der ausgeführten Zeitfolge. Man wird deshalb doch lieber bei den einfacheren Mitteln bleiben, durch die aufserbiblischen Synchronismen, die H. keineswegs aufser acht läfst, einigermafsen Anhaltspunkte für die Zeitrechnung der biblischen Könige festzustellen. Auch H. kommt für die Reichstrennung auf 932 v. Chr. Unter den biblisch-ägyptischen Synchronismen behandelt H. auch die schwierige Sennacherib-Tirhaka-Frage, die er ohne Annahme zweier Feldzüge lösen möchte. Es gibt biblische Probleme, die bei grofsem Fleifs und guten Kenntnissen, die dem Verf. nicht abgesprochen werden sollen, zu keiner sichern Lösung gebracht werden können. Das Buch gibt eine instruktive Übersicht über die verschiedenen Lösungsversuche.

Thackeray, H. S. J., *New light on the book of Jashar (a study of 3 Regn. VIII 53ᵇ LXX)* (JthSt XI 518—532): Die Stelle hat nach der LXX den richtigen Platz (nicht 3 Kg 8, 12f nach MT). T. liest: שמש יעב שמים; ἐκ γνοφου ist original gegen ἐν γ. (= MT). MT בנה בניתי ist der LXX-Vorlage: ב' ביתי vorzuziehen. לשבת = für den Sabbat entspricht in der Bedeutung den Überschriften der Pss. Statt עולמים ist עַל עֲלָמוֹת = mit Knabenstimmen zu lesen (aus νεανοτης ist καινοτης der LXX entstanden). Also steht am Schlufs dieses Liedtextes eine Überschrift ähnlich den Pss. Ebenso ist es beim Bogenlied; auch Jos 10, 12f gehört לבני ישראל zur Überschrift. Das Liederbuch bestand also ähnlich den Pss aus kleinen Stücken und enthielt 2 Sammlungen, welche den Kindern Israels und den Kindern

Judas (s. Bogenlied) eigneten. Die Beziehung auf Salomos Tempelweihe ist sekundär. Ein beachtenswerter Versuch, die dunkle Stelle zu deuten.

Sikkel, J. C., *Wagen Israëls en zijn ruiteren. De profeet Elia een vuurbaak in de levensbranding* (Amsterdam 1909, van Bottenburg. *F* 2.40).

Haydn, H. M., *Azariah of Judah and Tiglatpileser III.* (JbL XXVIII 182—199): Gegenüber der immer mehr um sich greifenden Ansicht, Azariah von Juda sei in den Keilinschriften nicht genannt, tritt H. für die These ein, Az-ri-ja-a-u mât Ja-u-di sei der judäische König. Er beseitigt die entgegenstehenden chronologischen und historischen Schwierigkeiten.

Curtis, E. L., and **Madsen, A. A.**, *A critical and exegetical commentary on the book of Chronicles* (Internat. crit. comm.: XXII u. 534. Edinburgh, Clark. 12 *s*).

Theis, J., *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6.* Diss. Breslau (VI u. 60 S.). — Auch in Atl Abh., hrsg. von J. Nikel II 5 (VIII u. 87. Münster i. W., Aschendorff. *M* 2.40): Die Beschränkung im Titel des Buches auf Esr 1—6 gilt nur für den 2. Teil. Die Schrift stellt eine Teilveröffentlichung dar. Nach Zusammenstellung des Wesentlichen aus der Einleitung beweist T. den Satz: „Esr α ist eine direkte und unabhängige Übersetzung einer älteren, besseren Rezension des hebräisch-aramäischen Grundtextes." Dafs die Bedeutung von 1 u. 2 Esr in der Kirchenväterzeit Gegenstand eines kurzen Streites gewesen ist (s. BZ V 78 unt. Howorth und ebd. 298 unt. Pope), würde zu S. 17 einschlägig sein. Eine semitisch-griechische und griechisch-semitische Tabelle der Äquivalente in den verschiedenen Texten dient als Beweisgrundlage. Weniger klar liegt die Frage, ob, wie T. meint, Esra Theodotionübersetzung ist. Was S. 33 an theodotionischem Gut in der LXX vorausgesetzt wird, liest sich im Zusammenhange der Darlegungen fast wie eine petitio principii. Entwicklung des hebräischen Textes nimmt er nach Howorths Vorgang an. Im 2. Teil stellt Verf. auf Grund der Elephantinepapyri fest, dafs Artaxerxes I. für Esr-Neh ausschliefslich in Frage kommen könne. Durch eine ansprechende Konjektur beseitigt T. Artaxerxes in Esr 6, 14ᵇ f. Scharfsinnig ist auch die Art, wie er die Korrespondenz Esr 4, 7—24 auf den Tempelbau zurechtlegt, wenn auch die Textmanipulationen zu kühn sind. Die Beseitigung des Artaxerxes scheint ebenfalls etwas kompliziert, zumal da T. sonst den kompilatorischen Charakter der Stelle sehr wohl anerkennt. Freilich, ohne Text- bzw. literarische Eingriffe wird es nicht abgehen. Šamaš-bel-uṣur ist Daniel, aber verschieden von Zerubabel. Esr 2 gehört in die Zeit des Nehemias zu Neh 7 und enthält die Ergebnisse einer Volkszählung. תרשתא = Eunuch. Esr 3 fällt unter Darius und ist Doppelbericht zu 5, 2 ff. T. nimmt zwei Tempelgründungen an. Die Schwierigkeit, dafs die zweite Tempelgründung als einzige erscheint, ist wohl nicht beseitigt. Esr α 3, 1—5, 6 gehört nach ihm zur älteren semitischen Rezension von Esr-Neh. Am Schlufs fafst T. die Resultate seiner gewandten und scharfsinnigen Studie zusammen, die einen dankenswerten selbständigen Lösungsversuch, wenn auch nicht die Lösung bietet.

Klameth, G., *Vom Ausbau des zweiten Tempels bis zum Mauerbau Nehemias (515—c. 441 v. Chr.).* Progr. des Staatsgymnasiums in Mährisch-Ostrau 1909—1910 (16 S.): K. setzt hier seine Studien (s. BZ VII 102) nach rückwärts hin fort und sucht im einzelnen die Ereignisse, an die Esr 4, 6—26 anspielt, in den geschichtlichen Zusammenhang zu stellen. Mit Recht löst er sie los von der Zeit, in die sie von manchen auf Grund der literarischen Einfügung verlegt werden. Dafs die heutige Ordnung eine organische ist, wie K. glauben möchte, ist weniger wahrscheinlich. Es werden wohl zufällige Textschicksale mitgewirkt haben.

Kottek, H., *Zur Neumondfeier im alten Israel* (Jahrb. d. Jüd.-Lit. Ges. VII [s. oben S. 75] 367—372): Verteidigt seine Deutung von 1 Makk 1, 58, es seien dadurch Lehrversammlungen am Mussaphfest verboten worden (vgl. ebd. V 371 ff), gegen Ehrentreu (ebd. VI 97).

Fries, K., *Das Buch Tobit und die Telemachie* (ZwTh LIII 54—87): Zählt die Übereinstimmungen auf, die F. für zahlreich hält. Sie beziehen sich aber auf nebensächliche Punkte und ergeben sich meist naturgemäſs oder sind mit zufälligen Anklängen hinreichend gewürdigt. F. sucht nun Tob als in allerälteste geschichtliche Zeit hinaufragend zu erweisen, und zwar nach der beliebten, aber wenig greifbaren Methode, ähnliche Motive zu finden. Auch die Telemachie ist von Tob nicht abhängig, sondern nach T. liegt beiden ein gemeinsamer Mythenkern zugrunde.

Jansen, A., *Judiths Gebet (Jdt 9, 2—14)* (ThG II 441—449): Es ist ein dichterisches Stück, zum Teil frei gestaltet, und umgestaltet ist auch Gn 34 wiedergegeben. J. erschlieſst daraus, daſs die Jdt-Erzählung keine streng geschichtliche sein will. Hauptsächlich behandelt J. das Stück genau textkritisch.

Vgl. Wünsche (S. 77), Eppenstein (S. 78), Heyes (S. 95).

δ) Poetische und Lehrschriften.

1. Job. Pss.

Leggatt, T. Y., *Job's contribution to the problem of the future state* (Exp 7. S. X 326—340): Job bringt keine mathematischen Beweise für die Unsterblichkeit, wohl aber Andeutungen, Hoffnungen u. dgl., die L. unter verschiedenen Überschriften zu exhortatorischen Zwecken zusammenstellt.

Wirz, J., *Ein Wort für Hiob* (Schweiz. theol. Zeitschrift XXVII 236 bis 239): Verteidigt das Buch Hiob gegen 2 Bemerkungen, die nebenher ebd. 105[2] und 170 gefallen sind. Hiob wolle betonen, daſs vieles am Probleme des Leidens unerklärlich sei.

Fullerton, K., *Studies in the Psalter* (BW XXXVI 176—192 252—267): Will einige der wichtigeren Probleme der Psalmendichtung besprechen. Zuerst behandelt er die Natur des Psalmenbuches. Die erste Eigenschaft des Psalters ist die, daſs er mehr religiösen als literarisch-künstlerischen Wert in sich trägt. Zweitens ist das Psalmenbuch mehrfach überarbeitet worden. F. gibt einzelne Belege, wie Pss aus andern Stellen zusammengefügt wurden. Der zeitgeschichtliche Hintergrund tritt in der Hymnensammlung naturgemäſs wenig zu Tage, und eine genaue Datierung wird dadurch erschwert und nur für groſse Zeiträume ermöglicht. Durch sorgfältige Beachtung dessen, was auf mehrere Sammlungen im Pss-Buch hinzeigt, gewinnt er 3 ursprünglich selbständige Gruppen: 1. Pss-Buch, 2. und 3. Pss-Buch und 4. und 5. Pss-Buch. Forts. f.

Méchineau, L., S. J., *Gli autori e il tempo della composizione dei Salmi* (Civiltà catt. 1910, IV 162—180 398—409): Legt dar die Opportunität, Genauigkeit und solide Begründung der Entscheidung der Bibelkommission über die Pss. Gibt Bekanntes über Namen und Zählung. Zunächst stellt er klar und begründet die erste Feststellung, daſs das Psalterium nicht durchweg davidisch sei; dann verteidigt er Alter und Zuverlässigkeit der Pss-Überschriften.

Nunns, T., *The Psalms and their makers* (12°. 296. Ld., Nutt. 2 *s* 6 *d*): Gruppiert die Pss nach den kritischen Resultaten betreffend ihre Entstehung und gibt eine kurze inhaltliche Würdigung (nach ExpT XXII 28).

Müller, G., *Studien zum Text der Psalmen* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. XIV 2: 77. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.80).

Peters, J. P., *Notes on some ritual uses of the Psalms* (JbL XXIX 113—125): תהלה ist eine rituelle Bezeichnung, ebenso תודה. Manchmal stimmt hierin das hebräische Psalterium mit babylonischen Liedern überein, besonders in den Buſspsalmen. Die Ausdrücke סלה (Zeichen für den Refrain) und משכיל werden ebenfalls rituell gedeutet.

Oesterley, W. O. E., *The Psalms in the Jewish church* (X u. 267. Southampton, Skeffington. 3 *s* 6 *d*).

Driver, S. R., *The method of studying the Psalter. Psalm XXII* (Exp 7. S. IX 507—524): S. BZ VIII 330 f. Bezieht sich auf das getreue

Israel. Auf Christus findet der Ps Anwendung, sofern er der ideale Repräsentant des Volkes ist. — *Psalm XVI* (Exp 7. S. X 26—37).

Christensen, M. C., *Real- og Verbal-Psalmekonkordans for den danske Folkekirke.* 2 Bde (652; 766. Odense, Milo. *Kr* 20.—).

Wales, F. H., *The rhythmic Psalter* (247. Ld., Frowde).

Henderson, G., *The pearl of Psalms* (Ld., Harvey. 6 *d*).

Schultze, R., *50 Pss in poetischer Verdeutschung.* Progr. (32. B., Weidmann. *M* 1.—).

Billerbeck, *Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur* (Nathanael XXVI 1).

Wright, W. A., *Psalm CXX 3ᵐ* (JthSt XI 568): Zur Wiedergabe in der Auth. Version.

Vgl. Berthe (S. 77), McNeile (S. 87).

2. Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.

Knabenbauer, J., *Commentarius in Proverbia. I. Cum appendice de arte rhythmica Hebraeorum* auctore F. Zorell (Scripturae sacrae cursus: 279. P., Lethielleux. *Fr* 5.25).

Scerbo, F., *Uno strano qᵉrê dei Proverbi* (Giorn. d. Soc. As. It. XXII 301—303): Prv 27, 20 ist אֲבַדֹּה gemeint, das dann von Ḳerê in אבדון korrigiert wurde.

Schulte, Zu Koh 5, 7 8, s. BZ VIII 388 f.

Witzel, T., O. F. M., *Verschiedene Auffassungen des Hohenliedes* (Literar. Handweiser XLVIII [1910] 12. 449—456; 14, 541—546): Eine kritische Übersicht über die Literatur der letzten Jahre zu Ct.

Canticum *Canticorum. Holztafeldruck von c. 1465* (Zwickauer Facsimiledrucke Nr 4: 4⁰. [25]. Zwickau, Ullmann): Erklärung der Bilder in der Einleitung von O. Clemen. Die Bilder setzen die Deutung auf Maria voraus.

Cornely, R., *Commentarius in librum Sapientiae.* Opus posthumum ed. F. Zorell (IX u. 622. P., Lethielleux. *Fr* 12.—).

Heinisch, P., *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Atl Abh., hrsg. von J. Nikel I 4: IV u. 158. Münster i. W. 1908, Aschendorff. *M* 4.20): Das seinerzeit (s. BZ VII 401) dem Titel nach notierte Werk orientiert gründlich über die Beziehungen, die zwischen der griechischen Philosophie und Sap obwalten. Aufser wenigen formalen Berührungen verneint H. meist und mit Recht eine Entlehnung griechischer Philosopheme in dem Buche der Weisheit. Der Gang der Darstellung lehnt sich an die zeitliche Aufeinanderfolge der Vertreter griechischer Lebensweisheit an. Die vorsokratischen Philosophen, Plato, Stoizismus und Epikureismus, die jüdisch-griechische Philosophie werden eingehend geprüft und der wesentliche Unterschied zwischen ihnen und der Auffassung unseres Buches dargelegt. Das Buch dient ausgezeichnet zur Orientierung über das vielbehandelte Problem. In der Frage über den persönlichen Charakter der atl Weisheit zeigt H. sich als Gegner dieser Entwicklung, was sich wohl nicht halten läfst. Dagegen negiert er mit Recht, dafs Sap etwa gar einen persönlichen Logos kenne. Man kann es noch bestimmter tun, wenn man beachtet, dafs λόγος in Sap 18, 15 einer Verwechslung von דֶּבֶר = Pest mit דָּבָר = Wort sein Dasein verdankt.

Halusa, T., O. Cist., *Homer und Bibel* (Pastor bonus XXII 539): Vergleicht Il. VI 146 ff mit Sir 14, 18 f.

Vgl. Löwenthal (S. 78).

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Smith, J. M. P., *Semitic prophecy* (BW XXXV 223—233): Bringt die bekannten Belege für aufserisraelitische Prophetie — auch der Leidener Papyrus 344 wird eingehend berücksichtigt — und sieht die prophetische

Anlage als eine gemeinsame Mitgift des semitischen Geistes an, die in Israel zur höchsten Blüte sich entfaltet hat.

Erfüllung *der Propheten und die heutige Kritik* (Przegład Powszechny, 100. [Jubil.-]Bd).

Lohmann, P., *Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils.* Diss. Rostock (92 S.).

Vgl. Kommentar (S. 78), Kent (S. 94).

2. Die grofsen Propheten (Is, Bar, Ez, Dn).

Glazebrook, M. G., *Studies in the book of Isaiah* (XIX u. 346 mit 2 farb. Karten. Oxford, Clarendon Press. 5 *s* 6 *d*).

Halévy, J., *Recherches bibliques: Le livre d'Isaïe* (Rsém XVIII 253 bis 268): Forts. (s. BZ VIII 333). bis 12, 6 reichend.

Morgan, G. C., *The prophecy of Isaiah.* 2 Bde (The analysed Bible: 256; 268. Ld., Hodder. à 3 *s* 6 *d*).

Margoliouth, G., *Isaiah and Isaianic* (Exp 7. S. IX 525—529): Is 8, 11—16 (nicht Am 7, 14 nach M.) bezeugt den Bestand einer sog. Prophetenschule zu Isaias' Zeiten. Aus dieser Prophetenschule stamme dann die jetzt vorliegende Ausgabe des Buches, die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten gegenüber den echt isaianischen Stücken aufweise.

Van Ravesteyn, T. L. W., *De eenheid der eschatologische Voorstellingen in het boek Jesaja.* Proefschrift. Utrecht (VII u. 341. Utrecht, van Boekhoven).

Calès, J., *Le sens de „'Almah" en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques* (Recherches de science religieuse 1910 März-Apr.).

Perret, S., *La prophétie d'Emmanuel, Isaïe, VII, 13 s* (Rev. prat. d'apologétique 1910, 15. Okt. 81—99).

Leimbach, K. A., *Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des AT.* 7. Heft: *Das Buch des Propheten Isaias: Kapitel 13—39*, übers. u. kurz erklärt (VIII u. 104. Fulda, Aktiendruckerei. *M* 1.—): S. BZ VI 108.

Van Hoonacker, A., *Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XL ss. d'Isaïe* (Rb N. S. 557—572): Mit Forts. Zum Streitpunkt vgl. Condamin (s. BZ VIII 333), gegen den sich Van H. verteidigt. Er hält aufrecht, dafs seine Textbehandlung auf Grund des zusammenhängenden Sinnes nicht den Vorwurf zu grofser Freiheit verdiene. Dann setzt er sich mit Condamins strophischer Gliederung auseinander.

Brändli, *Weissagung vom Knecht des Herrn* (Mag. f. ev. Theol. u. Kirche XXXVII 35—44 125—134): Vereinigt die Deutung auf ganz Israel, einen Teil davon und die Person Christi (nach ThJb XXIX 252).

Robins, H. T., *The book of Baruch* (The internat. Journ. of Apocr. 1910 Juli).

Woods, F. H., *A note on Ezekiel XXXII. 17—32* (ExpT XXII 21—24): Stellt mit Hilfe der LXX und unter Ausscheidung von Doppelungen den Text des Stückes (in Übersetzung) wieder her.

Schlögl, N., *Dan 2, 20—23, ein aramäisches Lied*, s. BZ VIII 389 f.

Duff, M., and **Hope, N.,** *Daniel the prophet or the boy with a purpose.* Illustr. by N. Hope. With sketches of the original monuments and stone pictures (108. Ld., Marshall. 1 *s*).

Hertlein, E., *Paul de Lagarde und die Abfassungszeit des Daniel* (ARW XIII 473 f): H. stellt fest, inwieweit schon Lagarde Dn 1—7 in die Römerzeit (vgl. BZ VII 108) verlegt hat.

Winterbotham, R., *The four empires of Daniel* (Exp 7. S. X 428—439): Schliefst sich der kritischen Anschauung an über die Entstehungszeit des Dn und setzt für die Deutung der Reiche voraus, dafs es ein medisches Reich nie gegeben habe, und dafs das römische Reich von einem Schriftsteller aus dem Jahre 166 v. Chr. nicht ausgelassen sein kann. Im ersten Punkt wird ihm auf Grund des Wortlautes zuzustimmen sein. Der zweite Punkt kann nur durch allgemeine Erwägungen begründet

werden und wird hinfällig, wenn man beachtet, dafs die ersten 2 Reiche in ihren persönlichen Trägern gemeint sind: Nebukadnezzar und Belšazar.

Barry, P., *Psanterin according to Daniel III, 5* (The Monist 1910 Juli).

Schumacher, J., *Die Weissagung von den siebzig Jahrwochen beim Propheten Daniel* (Monatsbl. f. d. kath. Religions-Unt. XI 236—242): Fühlt das Bedenkliche, dafs die Apologeten die Weissagung verschieden berechnen, und glaubt, dafs man sich auf das erste Edikt unter Artaxerxes I. (458 v. Chr.) einigen könnte, da die Rechnung so am besten stimme. Die grundlegende Schwäche des Beweises, sofern man das Hauptgewicht auf die genaue Erfüllung der Zahl legt, wird aber dadurch nicht beseitigt.

Fries, K., *Šušanna* (OrLz XIII 337—350): Findet in Dn als Erzählungsmotive: eine Frau wird aus Rache für verschmähte Liebe vor Gericht geführt, entschleiert und dann freigesprochen. Diese Motive wiederholen sich in dem Prozefs des Hypereides und der Phryne, den Hermippos erzählt. Die Richtertätigkeit des jugendlichen Daniel gehört nach F. ursprünglich nicht zur Ezählung. Mit spielender Leichtigkeit wird unter F.s Hand aus Susanna eine jungfräuliche Göttin, und Zug um Zug wird die Geschichte umgemodelt und purgiert, bis man sie schliefslich nicht mehr kennt.

Vgl. Heyes (S. 95).

3. Die kleinen Propheten (allg., Joel, Am, Mich, Nah, Soph, Zach, Mal).

Duhm, B., *Die Zwölf Propheten. In den Versmafsen der Urschrift übersetzt* (Die poetischen und prophetischen Bücher des AT. Übersetzungen in den Versmafsen der Urschrift. IV: XXXIX u. 143. Freiburg i. Br., Mohr. *M* 1.60): Das schon BZ VIII 334 notierte Büchlein schliefst sich an Job, Pss und Jer an und will Inhalt und Form genau wiedergeben. Die Einleitung orientiert über das, was für die Lektüre zu wissen notwendig ist, über das Zwölfprophetenbuch im allgemeinen, über das Wesen der Prophetie und der prophetischen Erscheinungen, die metrischen Formen und die einzelnen hier vertretenen Prophetengestalten, die sich vom geschichtlichen Hintergrunde abheben. Hier begründet D. auch die Reihenfolge, die er, der kritischen Schule folgend — er unterscheidet einen Deutero- und Tritosacharja —, einhalten will. Der Text wird, soweit er poetisch ist, rhythmisch gegliedert. Durch kleineren Druck unterscheidet D. die seiner Meinung nach späteren Bestandteile des Textes. Die Übersetzung ist sorgfältig, nicht sklavisch. Eine Rechtfertigung seiner Textbehandlung stellt D. in der ZatW in Aussicht. Druck und Ausstattung sind sehr schön.

Procksch, O., *Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil* (Erläuterungen z. AT, hrsg. vom Calwer Verlagsverein. 3. Tl: 175. Calw, Vereinsbuchh. *M* 2.—).

How, J. C. H., *Joel and Amos.* With introd. and notes (12⁰. 120. Cambridge, University Press. 1 s).

Haupt, P., *Critical notes on Micah* (AmJsemL XXVI 201—252): Mich 1 bis 3 nur gehören nach H. dem Moraštiten an, während Mich 4—7 aus der Makkabäerzeit stammen sollen. An der Spitze des Buches stehe ebenfalls ein makkabäischer Hymnus. H. behandelt das Buch nach seiner grundstürzenden Weise durch Umstellungen, Ausschaltungen, Textänderungen. So sollen von Mich 1—3 nur 33½ Zeilen echt sein; der gröfsere Teil bestehe aus sekundären Zutaten. H. sucht auch ein metrisches Verständnis des Buches zu geben. Allein überall untergräbt grundlose, tendenziöse Textbehandlung das Vertrauen zu H.s Resultaten. Zum Schlufs bietet H. das so mifshandelte Buch im Zusammenhang.

Haupt, P., *Micah's Capucinade* (JbL XXIX 85—112): Wellhausen nannte Mich 1, 9—16 so. H. hält den Ausdruck für verfehlt. Es ist eine patriotische Elegie, die H. nun eingehend unter Beiziehung vieler Par-

allelen erklärt. H. greift über das Stück hinaus und zieht Mich 1—3 überhaupt herein. Er behandelt sie in der oben charakterisierten Weise.

Kleinert, P., Nahum und der Fall Ninives (StKr 1910 [LXXXIII] 501 bis 534): Schildert die geschichtliche Entwicklung, die zur Katastrophe geführt hat. In der Zeit, in der die Eroberung Thebens (664) noch nicht vergessen und Assurs Macht ungebrochen war, schrieb Nahum eine Weissagung auf das Schicksal Ninives, also ca 650 v. Chr. Nahum stammte nach K. aus el-Kaus — so heifst jetzt noch ein Brunnen bei Ḃeit-ǧebrín — im philistäisch-judäischen Grenzgebiet.

Gry, L., Une épisode des derniers jours de Ninive (Nahum 2, 8) (Rb N. S. VII 398—403): Schlägt vor, הוּצְאָה בְּבָלוֹת הַבַּעֲלָה zu lesen.

Besson, E., *Introduction au prophète Sophonie* (87. P., Fischbacher).

Rothstein, J. W., *Die Nachtgesichte des Sacharja. Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüdischen Geschichte im 1. nachexilischen Jahrhundert* (Beitr. z. Wiss. v. AT, hrsg. von R. Kittel, Heft 8: IV u. 219. Lp., Hinrichs. *M* 6.—): Nur 1, 7—15; 2, 1—4 5—9; 3, 1—7; 4, 1—6ª 10ª 14; 5, 1—11; 6, 1—8 15ª gelten als ursprüngliche Bestandteile der Nachtgesichte und werden hier behandelt; das übrige will R. später bearbeiten. Textkritische Eingriffe sind ziemlich häufig und weitgehend (vgl. ThLbl XXXI 19, 433 ff).

Condamin, A., Le sens messianique de Zacharie, XII, 10 (Recherches de science religieuse 1910 Jan.-Febr.).

MacFadyen, D., *The messenger of God. A study of the prophet Malachi* (12⁰. 122. Ld., Stock. 2 *s*).

ζ) Die Apokryphen (u. a. „Oden Salomos").

Gry, L., Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'AT (RSphth IV 694—722): G. setzt seine eingehenden und interessanten Studien zu den atl Apokryphen fort, bespricht die einschlägigen Texte und untersucht die verschiedenen Lokalisierungen der Gottheit nach Bedeutung der Herkunft, z. B. Eden, Sinai, Sion, dann eingehend die Lehre von den sieben Himmeln.

Gry, L., *Les paraboles d'Hénoch et leur messianism* (XVI u. 191. P., Picard. *Fr* 6.—): S. BZ VIII 111 335.

Sigwalt, C., Die Chronologie der Assumptio Mosis. Ein Beitrag zur historischen Wertung der Apokalyptiker, s. BZ VIII 372—376.

Les Psaumes *de Salomon.* Introduction, texte grec et traduction par J. Viteau. Avec les principales variantes de la version syriaque par F. Martin (Documents pour l'étude de la Bible, publiés sous la direction de F. Martin: Apocryphes de l'AT: 430. P., Letouzey. *Fr* 6.75): Näheres später.

Die Oden Salomos. Aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen von A. Ungnad und W. Staerk (Kl. Texte f. theol. u. philol. Vorles. u. Üb., hrsg. von H. Lietzmann, Nr. 64: 40. Bonn, Marcus. *M* —.80): Mit Dank werden weite Kreise das Heftchen aufnehmen, in dem L.s praktische Sammlung rasch einen Text zugänglich macht, der noch viele Federn in Bewegung setzen wird. Die syrische Übersetzung mit den rein textkritischen Bemerkungen steuerte Ungnad bei. Sie ist möglichst wörtlich, um das für viele weniger leicht zugängliche Original zu ersetzen. Auch die Texte aus der Pistis Sophia sind beigegeben. Alle Texte sind von den ersten Herausgebern nachgeprüft, so dafs sie ein zuverlässiges Material darstellen, um die auftauchenden Fragen daran prüfen zu können.

Barnes, W. E., An ancient christian hymn-book (Exp 7. S. X 52—63): Vgl. BZ VIII 335 unter Harris. Allgemeines und Übersetzungsproben.

Barnes, W. E., The text of the Odes of Solomon (JthSt XI 573—575): Schlägt einzelne Verbesserungen vor.

Batiffol, P., Labourt, J., *Les Odes de Salomon* (Rb N. S. VII 483—500): L. besorgt die Übersetzung mit philologischen Anmerkungen, die in diesem 1. Artikel bis zur 20. Ode reicht. Die Einleitung ist von B., der auch den historischen Kommentar liefert. Die philologischen, geschichtlichen und exegetischen Fragen sollen in der Fortsetzung des Themas behandelt werden.

Haufsleiter, J., *Der judenchristliche Charakter der „Oden Salomos"* (ThLbl XXXI 12, 265—276): Gegen Harnack (s. BZ VIII 335) und mit Harris (s. ebd.) behauptet H. den jüdisch-christlichen Ursprung der salomonischen Oden. Hauptsächlich stützt er sich auf die bildliche Fassung der Stellen, welche einen jüdischen Gedankengang zu verraten scheinen, und dann gibt die christliche Färbung der Oden den Ausschlag. Fast möchte H. für eine umgekehrte Entwicklung eintreten: keine christlichen Interpolationen in die jüdischen Oden, sondern eine Ausschaltung christlicher Anzeichen, als die Oden dem Salomo zugewiesen wurden.

Kennedy, H. A. A., *Harnack on the recently discovered Odes of Solomon* (ExpT XXI 444—446): Über Flemming-Harnack (s. BZ VIII 335). K. entscheidet sich mit Harnack gegen Harris für jüdischen Ursprung.

Leipoldt, J., *Die Lieder Salomos* (AelKz XLIII 27, 626—630): Hält christlichen Ursprung fest.

Menzies, A., *The Odes of Solomon* (Interpreter VII 7—22): Macht kurz mit den Ausgaben und etwas ausführlicher mit dem Inhalt bekannt.

Montgomery, J. A., *The recently discovered Odes of Salomon* (BW XXXVI 93—100): Schildert die Bedeutung des Fundes, ohne sich über christlichen oder jüdischen Ursprung zu entscheiden.

Spitta, F., *Zum Verständnis der Oden Salomos.* I (ZntW XI 193—203): Bespricht und erläutert die Oden 6 und 4, welche hauptsächlich den Ursprung der Schrift entscheidend bestimmen sollen, und schliefst sich gegen Haufsleiter (s. oben) Harnack an, der jüdischen Ursprung behauptet, wenn auch nicht unangreifbar bewiesen hat.

Staerk, W., *Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos* (ZwTh LII 289—306): Hält mit Harnack jüdischen Ursprung fest mit christlichen Interpolationen. Doch lehnt er 4, 1 ff und 6, 7 f als Beweis jüdischer Herkunft ab und reduziert H.s christliche Interpolationen.

Wabnitz, A., *Un Psautier judéo-chrétien du Ier siècle* (RThQr XIX 351 bis 367): Hebt besonders die Bedeutung hervor, die der Fund für das Urchristentum besitzt. In der Christologie sieht W. in dem Verfasser des Psalteriums einen unmittelbaren Vorläufer des Jo-Ev.

Zahn, T., *Die Oden Salomos* (NkZ XXI 667—701 747—777): Untersucht u. a. eingehend das redende Ich der Oden und findet, dafs in der Form der Selbstaussage auch vom Messias geredet wird. Z. meint, dafs sich die Eigenartigkeit des Subjektes der Oden erkläre, wenn ein Christ sich in die Rolle Salomos als eines prophetischen Dichters hineinversetzt und diesem die vaticinia ex eventu in den Mund gelegt habe. Gegen Harnack seien nicht jüdische Lieder mit christlichen Interpolationen darunter zu sehen. 50—250 n. Chr. sei die Entstehungszeit.

Vgl. Strachan (S. 73).

München, November 1910. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Bibelkommission. P. J. B. Frey, Rektor der Genossenschaft der Priester vom Hl. Geist und einer der Leiter des französischen Seminars in Rom, ist zum Konsultor der Bibelkommission ernannt worden.

Biblische Studienreise. Die École biblique der Dominikaner zu Jerusalem veranstaltet nach längerer Pause wiederum eine Reise von Suez

über den Sinai nach Akaba, Petra und Jerusalem. Beginn der Reise 20. Februar 1911, Dauer 40—45 Tage. Voraussetzung ist, dafs sich bis 1. Dezember 1910 ein Dutzend Teilnehmer definitiv melden (vgl. Rb N. S. VII 480). — Nach eben eingetroffenen Nachrichten mufs die Reise wegen der Aufstände im Ostjordanlande unterbleiben.

Funde. Die Giefsener Universitätsbibliothek hat u. a. auch Papyrusfragmente mit einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs (einige Verse aus Dt 24; 25; 27; 29) erhalten, worin Glaue Reste des Σαμαρειτικόν erblickt (vgl. ThLz XXXV 20, 636). — Im Brit. Mus. hat Abbé Tisserand ein altes Ms syrischer Herkunft entdeckt, das sich als Palimpsest des Isaias erwies (aus den Jahren 458—459 n. Chr.).

Ausgrabungen. Als Leiter der Ausgrabungen des Palestine Exploration Fund ist R. A. S. Macalister, nunmehr Professor der keltischen Archäologie an der Universität Dublin (Trinity College), durch D. Mackenzie ersetzt worden.

Zeitschriften. Durch ein Dekret des S. Uffizio vom 10. Sept. 1910 wurde u. a. auch die römische Monatsschrift Rivista storico-critica delle Scienze teologiche auf den Index gesetzt (Acta Apostolicae Sedis Nr 18). — The Jewish quarterly Review (vgl. BZ VIII 112) soll im Jahre 1910 von C. Adler und S. Schechter wiederum herausgegeben werden (BW XXXV 125).

Vortrag. In der Versammlung vom „Archaeological Institute of America“ legte M. L. Rouse (Toronto) eine Abhandlung „Hercules and Samson“ vor, worin er beide für identisch erklärt und den Samson über Tyrus nach Griechenland wandern läfst (Am. Journ. of Arch. XIV 75).

Personalien. † P. Schmalzl, Prof. d. atl Exegese am bischöfl. Lyzeum in Eichstätt; F. Giesebrecht, o. Prof. f. atl Theologie an der Universität Königsberg. — Dr M. Faulhaber, Prof. d. atl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Strafsburg i. E., Mitarbeiter der BZ, ist zum Bischof von Speier ernannt worden. — Der geistliche Oberlehrer am Kollegium Marianum in Pelplin F. Rozynski wurde zum Prof. d. atl u. ntl Exegese am Priesterseminar dortselbst ernannt, Dr W. Rothstein, a. o. Prof. für atl Theologie und Exegese in Halle a. S., als o. Prof. an die ev.-theol. Fakultät der Universität Breslau berufen, der a. o. Prof. für atl Exegese an der ev.-theol. Fakultät der Universität Berlin H. L. Strack zum o. Honorarprofessor daselbst ernannt. — Für den nach Aberdeen versetzten Prof. Smith am Free Church College in Glasgow übernahm den Lehrstuhl für atl Literatur und hebräische Sprache Prof. J. E. McFadyen vom Knox College in Toronto. — D. W. Vrede, Religionsoberlehrer in Münster, hat sich für ntl Exegese daselbst habilitiert.

Zu den hebräischen Nomina auf וּת.

Von Dr Andreas Eberharter in Salzburg.

Als Beweis für die späte, beziehungsweise nachexilische Abfassungszeit einzelner Bücher des alttestamentlichen Kanons werden in verschiedenen Werken vornehmlich nichtkatholischer Verfasser die hebräischen Nomina auf die Endung וּת angeführt. So von Cornill [1], Wildeboer [2], Nowack [3]. Daher dürfte eine einläfslichere Untersuchung über das Vorkommen dieser Nomina im alttestamentlichen Schrifttum berechtigt sein. Sie sollen hier in alphabetischer Reihenfolge mit Angabe des Fundortes vorgeführt werden. Wo die Lesart textkritisch nicht einwandfrei ist, wird dies angemerkt werden. Bei den Schlufsfolgerungen, welche aus ihrem Vorkommen gezogen werden, scheiden selbstverständlich die zweifelhaften Stellen aus. Die Bedeutung derselben wird nicht angegeben, weil dieselbe den Fachgenossen ja bekannt oder leicht aus dem Lexikon zu ersehen ist. Bemerkt sei noch, dafs auch die beim Siraziden vorkommenden Platz finden, obgleich sie zum Teil im Lexikon von Gesenius-Buhl [14], welches löblicherweise bereits die neu aufgefundenen hebräischen Fragmente Ben Siras berücksichtigt, nicht verzeichnet sind.

א

אֱיָלוּת, Ps 22, 2.
אַכְזְרִיּוּת, Prv 27, 4.
אַלְמָנוּת, Gn 38, 14 19 2 Sm 20, 3 Is 54, 4. 2 Sm 20, 3 liest Wellhausen אַלְמָנוֹת.

---

1 Einleitung in das Alte Testament³, Leipzig und Freiburg 1896, 249.
2 Die Literatur des Alten Testamentes, Göttingen 1905, 434.
3 Handkommentar zum Alten Testamente, 2. Abt., III, Göttingen 1898, 17 ff.

ב

בִּגְדוּת, 1 Sm 14, 33 Soph 3, 4 nach Klostermann und Schlögl; Mass. hat an beiden Stellen eine andere Lesart.

בָּכוּת, Gn 35, 8.

בַּצְלוּת, Esr 2, 52 Neh 7, 54 haben die Hss בַּצְלִית im K[e]tib.

בָּרוּת, Ps 69, 22 (vielleicht Thr 4, 10).

ג

גֵּאוּת, Is 9, 17; 12, 5; 26, 10; 28, 1 3 Ps 17, 10; 89, 10; 93, 1.

גַּבְהוּת, Is 2, 11 17.

גַּבְלֻת, Ex 28, 22; 39, 15. Die Lesart ist hier nicht gesichert; einige lesen dafür גְּבָלֹת.

גָּלוּת, 2 Rg 25, 27 Is 20, 4; 45, 13 Jer 24, 5; 28, 4; 29, 22; 40, 1; 52, 31 Ez 1, 2; 33, 21; 40, 1 Am 1, 6 9 Abd 1, 20.

גְּמִילוּת, Sir 37, 11 (MD.). Fehlt bei Gesenius-Buhl.

גֵּרוּת, Jer 41, 17. Die Lesart ist nicht ganz sicher. Hitzig liest nach Fl. Jos., Ant. 10, 9, 5 גִּדְרוֹת.

ד

דְּמוּת, Gn 1, 26; 5, 1 3 4 Rg 16, 10 Is 13, 4; 38, 10; 40, 18, 62, 6 7 Ez 1, 5 10 16 22 26 28; 8, 2; 10, 1 21; 23, 15 Ps 58, 5; 83, 2 Dn 10, 16.

דַּלּוּת, Sir 10, 31.

ה

הָגוּת, Ps 49, 4. In der hebräischen Transkription der Hexapla הָגִית.

הוֹלֵלוּת, Koh 10, 13. Nach einigen Hss ist so zu lesen Koh 1 17; 2, 12; 7, 25.

הַלְחוּת. Jer 48, 5. Die Lesart ist unsicher. Die syrische Übersetzung, der Prophetentargum und die Vulgata setzen הַלֻּחִית voraus; vgl. Is 15, 5.

הַלְמוּת, Idc 5, 26.

הֲרִיסוּת, Is 49, 19.

הַשְׁמָעוּת. Ez 24, 26. Die Lesart ist zweifelhaft. Der Syrer und Grieche lasen vielleicht להשמיע(ה).

ז

זֻלּוּת, Ps 12, 9. Die Lesart ist zweifelhaft.

זְנוּת, Nm 14, 23 Jer 3, 2 9; 13, 27 Ez 23, 27; 43, 7 9 Os 4, 11; 6, 10 Esr 41, 17.

ח

חָזוּת, Is 21, 2; 28, 18; 29, 11 Dn 8, 5 8. Bei Dn ist die Lesart beidemal zweifelhaft.

חַיּוּת, 2 Sm 20, 3. Wellhausen liest חַיּוֹת.

חַכְלִלוּת, Prv 23, 29.

חַלָּמוּת. Job 6, 6.

חָנוּת, Jer 37, 16.

חָסוּת, Is 30, 3.

י

יְדִדוּת, Jer 12, 7. Die Lesart ist zweifelhaft.

יַלְדוּת, Koh 11, 9 10 Ps 110, 3. Im Psalm ist die Lesart unsicher, da mehrere hebräische Hss, der Grieche und Syrer anders lasen.

יַרְמוּת, Jos 10, 3 5 23; 12, 11; 15, 35 Neh 11, 29.

כ

כְּבֵדֻת, Ex 14, 25.

כְּלִמּוּת, Is 50, 6 Jer 23, 40 Mich 2, 4. Die Lesart ist in allen drei Stellen unsicher.

כְּסוּת, Gn 20, 16 Ex 21, 10; 22, 26 Dt 22, 12 Jer 50, 3 Job 24, 7; 26, 6; 31, 19.

כְּסִילוּת, Prv 9, 13.

כְּרִיתוּת, Dt 24, 1 4 Is 50, 1 Jer 3, 8.

ל

לָזוּת, Prv 4, 24.

לְקוּת, Sir 9, 3. Fehlt bei Gesenius-Buhl.

מ

מַלְאָכוּת, Agg 1, 13.

מַלְכוּת, Nm 24, 7 1 Sm 20, 31 3 Rg 2, 12 Jer 10, 7; 49, 34; 52, 31 Ps 45, 7; 103, 19; 145, 11 12 13 Koh 4, 14 Est 26mal, Dn 16mal, Esr 6mal Neh 12, 22 1 Chr 11mal 2 Chr 16mal Sir 10, 8.

מַמְלְכוּת, Jos 13, 12 21 27 30 31 1 Sm 15, 28 2 Sm 16, 3 Jer 26, 1 Os 1, 4.

מִסְכֵּנֻת, Dt 8, 9.

מַעֲרְכוּת, Sir 50, 12 14. Die Lesart ist zweifelhaft, da einige den Plural von מַעֲרָכָה dafür lesen.

מַצּוּת, Is 41, 12 Sir 31, 26. Die Stelle Sir 31, 26 ist bei Gesenius-Buhl nicht verzeichnet.

מַרְדּוּת, 1 Sm 20, 30.

מְרִירוּת, Ez 21, 11. Die Lesart ist unsicher, da der Grieche anders gelesen hat.

נ

נַבְלוּת, Os 2, 12.

ס

סוּת, Gn 49, 11.

סִכּוּת, Am 5, 26.

סִכְלוּת, Koh 1, 17; 2, 3 12 13; 7, 25; 10, 1 13.

סְפֹרוּת, Ps 71, 15 Sir 44, 4 nach Klostermann; vgl. ThG I (1909) 3, 220.

ע

עַבְדוּת, Esr 9, 8f 9 Neh 9, 17.

עֵדוּת, Ex 22mal Lv 16, 3; 24, 3 Nm 12mal Jos 4, 16 3 Rg 2, 3 4 Rg 11, 12; 17, 15; 23, 3 Jer 44, 23 Ps 16mal Neh 9, 34 1 Chr 29, 19 2 Chr 24, 6; 23, 11; 34, 31 Sir 31, 23; 36, 20; 45, 5. An zwei Stellen, nämlich 3 Rg 2, 3 2 Chr 23, 11, ist die Lesart unsicher.

עַזּוּת, Sir 10, 18. Fehlt bei Gesenius-Buhl.

עַיּוּת, 1 Chr 1, 46. Die Lesart ist zweifelhaft.

עֲלִיצוּת, Hab 3, 14.

עֱנוּת, Ps 22, 25. Die Lesart ist unsicher.

עַנְוְתָנוּת, Sir 45, 4 M. Fehlt bei Gesenius-Buhl.

עַצְלוּת, Prv 31, 27.

עִקְּשׁוּת, Prv 4, 24; 6, 12; vielleicht 19, 4.

עַשְׁתּוּת, Job 12, 5. Die Lesart ist nicht sicher.

פ

פְּדוּת, Ex 8, 19 Is 50, 2 Ps 119, 9; 130, 7. Ex 8, 19 ist sehr wahrscheinlich zu streichen.

פַּחֲזוּת, Jer 23, 32. Die Lesart ist zweifelhaft.

פַּלָּצוּת, Is 21, 4 Ez 7, 18 Ps 55, 6 Job 21, 6.

פְּקֻדֻּת, Jer 37, 13.
פְּתַיּוּת, Prv 9, 13. Die Lesart ist unsicher.

צ

צְמִיתֻת, Lv 25, 23 30.

ק

קַדְרוּת, Is 50, 3.
קוֹמְמִיּוּת, Lv 26, 13.

ר

רְאוּת, Koh 5. 10. Ist zweifelhaft: denn das Keṭib hat רְאִית.
רוֹמֵמוּת, Is 33, 3.
רוּת (pro רְעוּת), Ruth 1. 4 14 16 22; 2. 2 8 21 22; 3. 9; 4, 5 10 13.
רָמוּת, Ez 32, 5. Die Lesart ist unsicher.
רְעוּת, Ex 11. 2 Is 34. 15 16 Jer 9. 19 Zach 11, 9 Est 1, 19.
רְעוּת, Koh 1, 14; 2, 11 17 26; 4, 4 6; 6, 9.
רִפְאוּת, Prv 3, 8.

שׂ

שִׂכְלוּת, Koh 1. 17 Sir 11, 16 (alias 18). Viele Hss lesen Koh 1, 17 סִכְלוּת. Siehe oben.

שׁ

שָׁבוּת od. שְׁבוּת?, Dt 30, 3 Jer 29. 14: 30. 3 18; 31, 23; 32, 44; 33. 7 11 26; 48, 47; 49, 6 39 Ez 16, 53 (5mal); 29, 14; 39, 25 Os 6, 11 Joel 4, 1 Am 9, 14 Soph 2, 7; 3, 20 Ps 14, 7; 53, 7; 85, 2; 126. 4 Job 42, 10 Thr 2, 14. Jer 49, 39 Soph 2, 7 Ps 85, 2; 126, 4 haben im Ḳerê שְׁבִית, Ez 16, 53 hat es 4mal im Keṭib.
שְׁחוּת, Prv 28, 10. Die Lesart ist zweifelhaft.
שַׁחֲרוּת, Koh 11, 10.
שַׁמְהוּת, 1 Chr 27, 8.
שִׁפְלוּת, Koh 10, 18.
שְׁרִירוּת, Dt 29, 18 Jer 3, 17; 7, 24; 9, 13; 11, 8; 13, 10; 16, 2; 18, 12; 23, 17 Ps 81, 13.

ת

תַּזְנוּת, Ez 20mal.
תַּמְהוּת, Sir 42, 4. Fehlt bei Gesenius-Buhl.
תַּרְבּוּת, Nm 32, 14.
תַּרְמוּת, Jer 14, 14 im Keṭib, im Ḳerê תרמית.

Wollen wir nun aus den vorher verzeichneten Nomina auf וּת erkennen, ob sie als Beweis für den nachexilischen Ursprung einzelner Bücher des alttestamentlichen Kanons verwendbar sind oder nicht, so ist es zuerst notwendig, zu prüfen. in welcher Anzahl sie in jenen Büchern vorkommen, deren vorexilischer Ursprung fast ausnahmslos anerkannt wird, und diese Zahl ist zu vergleichen mit jener, welche sich aus dem Vorkommen derselben in den sicher nachexilischen Büchern ergibt. Hierbei werden jene Bücher, deren Entstehung in die Zeit des Exils fällt oder deren Entstehungszeit viel umstritten ist, nicht berücksichtigt. Für unsere Beweisführung entfallen von den historischen Büchern: 3 Rg, 4 Rg; von den prophetischen: Is 40—66, Jer, Ez, Hab; von den poetischen: Ps, Prv, Job und Prd.

Ferner ist zu untersuchen, ob in der Bildungsart oder der Bedeutung der vor- und nachexilischen Nomina auf וּת ein wesentlicher Unterschied zutage tritt.

Was ersteres betrifft, so begegnen uns in den vorexilischen Büchern 114 Nomina auf וּת, während in den nachexilischen Büchern, wobei Dn mit 16 und Sir mit 9 mitgerechnet werden, deren Zahl sich auf 98 beläuft. Unter diesen befinden sich eine nicht geringe Zahl von ἅπαξ λεγόμενα, wovon auf die vorexilischen Bücher 13 entfallen, während die nachexilischen nur 8 stellen, von denen 6 Sir allein liefert. Aus der Häufigkeit des Vorkommens der Nomina auf וּת ist demnach ein Schlufs auf die Zeit des Ursprunges eines Buches absolut unzulässig; dafür liefern die angegebenen Zahlen einen vollgültigen Beweis.

Was letzteres anbelangt, so tritt ein wesentlicher Unterschied weder in der Bildungsart noch in der Bedeutung zutage. Es ist von selbst einleuchtend, dafs bei der Bildung der Nomina auf וּת der Stamm, der ihnen zu Grunde liegt, von nicht unwesentlicher Bedeutung ist. Schwache Buchstaben werden abgeworfen oder modifiziert je nach dem sprachlichen Empfinden jener Zeiten. Allein diese Eigentümlichkeiten begegnen sowohl bei den in den vor- als nachexilischen

Büchern vorkommenden Nominalbildungen auf ות. Auch die sogenannten litterae serviles werden zur Nominalbildung bei den in der vor- und nachexilischen Zeit auftretenden Worten herangezogen. Für die Gleichartigkeit der Bildung spricht endlich auch der Umstand, dafs dieselben Nomina auf ות in nahezu gleicher Anzahl in den vor- und nachexilischen Büchern vorkommen. Es sei diesbezüglich an דמות, כסות, מלכות, עדות erinnert.

Die Bedeutung anlangend, ist zu bemerken, dafs die nomina abstracta entschieden vorwiegen für beide in Betracht kommende Zeiten, aus welchen diese Worte stammen. Allein es begegnen auch nomina concreta und selbst nomina propria für Personen und Ortschaften. Als nomina propria haben wir בצלות, רות, שמהות, ירמות notiert. Hieraus folgt: die Nominalbildungen auf ות bilden weder nach der Zahl, in der sie in der vorhandenen alttestamentlichen Literatur auftreten, noch nach der Bildungsart und Bedeutung ein Kriterium nachexilischen Ursprungs.

Zum Schlusse mögen noch zwei Bemerkungen angefügt werden, die vielleicht nicht ohne Belang sind. Man hat die Nominalbildungen auf ות für Aramaismen erklärt. Angenommen, sie wären das, so bildete dieser Umstand noch keinen Beweis für die nachexilische Abfassung eines Buches. Denn wer kann nachweisen, dafs solche Nomina bei den Hebräern erst in der nachexilischen Zeit bekannt wurden? Indessen scheint es sehr zweifelhaft zu sein, ob hier überhaupt Aramaismen vorliegen. Denn Nominalbildungen, welche sich durch die ganze hebräische Literatur hindurchziehen, dürfen doch für sich das Recht in Anspruch nehmen, echt hebräisch zu sein? Auf keinen Fall bildet das ohne hinreichenden Grund behauptete häufigere Auftreten solcher Nomina im späteren Schrifttum einen Beleg, dafs es nicht ursprünglich hebräische Bildungen sind. Die zweite Bemerkung ist die, dafs sich oft Überlieferungen bilden, welche jeder soliden Grundlage entbehren, auf Grund einer äufseren Autorität, die sich sonst nicht genugtun kann, um die Überlieferung dort, wo sie ein Existenzrecht hat, in Abrede zu stellen.

Das Buch der Sprüche, Kap. 7.

Aus dem Nachlafs J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt
von H. Wiesmann in Wien.

I. Textkritische und sprachliche Bemerkungen.

V. 1. צפן drückt hier nicht so sehr den Begriff des *Verbergens,* als vielmehr den des *Bergens, Aufbewahrens* aus; vgl. 2, 1 Ps 119, 1 Job 23, 12. — LXX haben einen Zusatz:

υἱέ, τίμα τὸν κύριον καὶ ἰσχύσεις,
πλὴν δὲ αὐτοῦ μὴ φοβοῦ ἄλλον.

Dieser in sich tadellose Vers pafst nicht in das Schema der allgemeinen Einleitung. Vielleicht ist er anderswoher verschlagen. — **V. 2.** וחיה stöfst, a) weil die Verheifsung verfrüht ist, gerade wie 4, 4; b) weil der Parallelismus gestört wird; c) weil die beiden Objekte von שמר in störender Weise getrennt werden. Man erwartet einen zu כאישון parallelen Ausdruck; es wird כְּחַיֶּיךָ = כְּחַיֶּךָ zu lesen sein. — אישון (Demin., Gesenius-Kautzsch § 86g) *Männchen im Auge, Pupille;* vgl. pupilla, κόρη. — **V. 3** (vgl. 3, 3) ist auszuscheiden; s. unter II. — **V. 4.** מדע *Bekanntschaft,* konkr. *Bekannter, Verwandter* (vgl. Ruth 2, 1 Ḳerê), *Vertrauter.* — **V. 5** = 2, 16; vgl. 6, 24. Subjekt von לשמרך ist nicht das Subjekt des regierenden Satzes, sondern das entferntere Objekt בינה bzw. חכמה; vgl. Gn 28, 4 2 Sm 12, 10 Jer 38, 26. — זרה fehlt bei Syr. זר nicht blofs *einem andern Stamm angehörend,* sondern auch *einen nichts angehend* (Os 8, 12), *durch Sitte oder Gesetz ausgeschlossen* (Ez 16, 32). — Ob der Dichter das „fremde Weib" generell nimmt, oder ob er eine durch die gegebenen Verhältnisse hinlänglich bestimmte, im folgenden gezeichnete Ehebrecherin im Auge hat, kann wohl nicht mit Sicherheit entschieden werden. In letzterem Falle würde man allerdings in der Prosa den Artikel erwarten, aber

in der Poesie kann er wegbleiben (Gesenius-Kautzsch § 126h). — החליק mit לשון (28. 23 Ps 5. 10) oder אמרים (2, 16) *die Zunge, die Worte glätten,* d. h. *schmeicheln.*

V. 6 כי ist hier Zeitpartikel. — Während der mass. Text in V. 6f die 1. Person hat, weisen LXX und Syr. die 3. Person auf; Subjekt ist da אשה זרה bzw. נכריה. Diese Fassung wird von W. Frankenberg bevorzugt. Seine Gründe sind: a) In der hebr. Form erhält das Berichtete den Charakter eines einmaligen Ereignisses. Es liegt dem Lehrer aber gerade daran, das Leben und Treiben, die Ränke und Schliche des ehebrecherischen Weibes überhaupt zu zeichnen, nicht wie es einmal in einem vereinzelten Fall gewesen ist, sondern wie es gewöhnlich ist; das geschieht in der griech. Fassung. b) In der persönlichen Erzählungsform des mass. Textes bekommt die Geschichte den Charakter des Ungewöhnlichen, Exorbitanten, was der Absicht des Verfassers gradezu widerspricht. c) In V. 8 ist von „ihrem Haus" (ביתה) und „ihrer Ecke" (פנה) die Rede; also mufs die Person, auf die sich diese Suffixe beziehen, schon genannt sein. — Der letzte Grund erledigt sich durch unsere Fassung des V. 8. Den Charakter des Ungewöhnlichen, Exorbitanten erhält die Erzählung durch die hebr. Fassung gewifs nicht. Allerdings stellt sie sich der Form nach als ein einmaliges Ereignis dar, braucht es aber der Sache nach nicht zu sein; denn der Dichter kann einen Vorgang, der öfters zu beobachten ist, in der Form eines einzelnen Falles, des Selbsterlebten, vorführen, um ihn dadurch lebhafter, anschaulicher und packender darzustellen. אשה זרה in generellem Sinn (wie vielleicht in V. 5) als Subjekt zu V. 6f zu fassen, verbieten überdies V. 10—12, die ein ganz individuelles Gepräge haben. Ja wollte man selbst mit LXX האשה lesen, so bleiben noch immer Schwierigkeiten; denn V. 11 würde man schon vorher, etwa hinter V. 5, erwarten; V. 12 macht ferner nicht den Eindruck, dafs sich das Weib bereits von seinem Hause aus einen bestimmten Buhlen ausersehen hat, sondern dafs es sich irgendwo noch ein Opfer sucht. Auch die ganze Beschreibung des Jünglings V. 7—9 pafst viel besser

zu der hebräischen als zu der griechischen Fassung. Alles spricht also für die Beibehaltung der hebr. Form. — Vielleicht ist mit den alten Übersetzungen מחלון st. בחלון zu lesen. — Da der 1. Stichus etwas kurz ist, fügt H. Oort wohl mit Recht הַבַּטְתִּי hinter ביתי ein; die Ähnlichkeit der beiden Worte konnte den Ausfall des einen leicht veranlassen. — נשקף *sich vorbeugen, um zu sehen; ausspähen.* — **V. 7.** L. וארא בפתאים ובבנים אָבִין חסר־לב vgl. BZ VII (1909) 137. — **V. 8.** St. פִּנָּהּ (Gesenius-Kautzsch § 91 e) ist mit den alten Übersetzungen פִּנָּה (vgl. V. 12) zu lesen. Desgleichen lies בֵּיתֹה oder besser בֵּיתָה (Akk.); vgl. דרך צָפוֹנָה *in der Richtung nach Norden* Ez 8, 5; 40, 20; דרך הֵנָּה *hierher* Jer 50, 5. — **V. 9.** נֶשֶׁף (von נשף *blasen*) bedeutet *die Zeit, da morgens und abends die kühle Luft weht, Morgen- und Abenddämmerung.* Hier wird es näher bestimmt durch בְּעֶרֶב יום, statt dessen einige mit H. Hitzig בַּעֲרֹב יום (vgl. Richt 19, 9) lesen wollen. — St. אִישׁוֹן wird fast allgemein אֱשׁוּן *Zeit* (W. Frankenberg, vgl. 20, 20) gelesen.

V. 10. L. נָכְרִת לְבֻשׁ vgl. BZ VII (1909) 137. C. Steuernagel meint, לב sei wahrscheinlich aus לָהּ verderbt; auch so ergibt sich eine gute Lesung: *in der Tracht einer Hure und Fremden erscheint sie.* — **V. 11.** Nimmt man סררת in der Bedeutung *widerspenstig,* so paſst das kaum in den Zusammenhang; behält man es bei, so muſs man es in einem etwas weiteren Sinn, etwa *unbändig* (Os 4, 16), *zügellos, unstet, unbeständig* (vgl. ass. sararu) nehmen. Toy schlägt סבבת *umherschweifend* (vgl. Hl 3, 2 3) vor; ebenso gut würde סֹעֶרֶת (Hab 3, 14 Jon 1, 11 13 4 Kg 6, 11) *stürmisch, ruhelos* sein. בביתה LXX ἐν οἴκῳ, danach G. Bickell בבית, mit der Begründung, das Suffix sei nicht am Platze, weil בבית im Gegensatz zu בחוץ (V. 12) stehe. — Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daſs sich die ganze Beschreibung auf das damals beobachtete Treiben des Weibes beziehe. — **V. 13.** העזה פנים (vgl. Gesenius-Kautzsch § 67 dd) *ein freches Gesicht zeigen;* vgl. עז פנים *frech, schamlos* Dt 28, 50 Dn 8, 23.

V. 14. עַל bezeichnet die Obliegenheit, Pflicht (Gesenius-Kautzsch § 119 aa). — **V. 15.** „In שחר פניך liegt mehr als in

der deutschen Übersetzung; etwa *deine freundliche, liebenswürdige Gegenwart suchen"* (W. Frankenberg). — **V. 16.** רבד *ausbreiten, bedecken, das Lager bereiten;* vgl. 1 Sm 9, 25, wo nach LXX dieses Verb zu lesen ist. Davon ist abgeleitet מרבדים *Decken, Teppiche* (31, 22). אטון (ἅπαξ λεγ.) gewöhnlich mit *Leinwand* übersetzt, scheint vielmehr *Seil, Strick, Gurte* zu bedeuten. Daher versetzt W. Frankenberg אטון ins erste Glied, מרבדים ins zweite; damit scheinen LXX und Vulg. übereinzustimmen. חטבות soll *buntgestreifte Decken* bedeuten; LXX (ἔστρωκα) und Vulg. (stravi) scheinen ein Verbum, etwa הִטֵּיתִי, gelesen zu haben, das man wohl mit Recht in den Text aufnimmt. Der zweite Stichus würde also lauten: הטיתי מרבדים מִצְרָיִם. — **V. 17.** Das Ḳal נפתי (נוף) ist ἅπαξ λεγόμενον. Dessen kausative Bedeutung kann man bezweifeln; daher liest G. Bickell הֲנִיפֹתִי; das Hiph. kommt in der Bedeutung *besprengen* Ps 68, 10 Sir 43, 17 vor. Einige wollen diese Bedeutung bei dem Verb überhaupt nicht gelten lassen und nehmen eine Verwechslung mit נשף an. — מר gehört zum 1. Stichus. — LXX scheinen אָהֳלִי (τὸν οἶκόν μου) st. אהלים gelesen zu haben. Berücksichtigt man den Parallelismus, die Kürze des 2. Stichus und die Lesart der LXX, so könnte man vermuten, dafs אָהֳלִי vielleicht vor dem sehr ähnlichen אהלים ausgefallen wäre.

V. 18. דוד *Geliebter*; plur. abstr. *Liebe* (Gesenius-Kautzsch § 124d). עד־הבקר macht den 1. Stichus zu lang. Wahrscheinlich gehört es an den Schlufs des 2. Stichus, der nur zwei Wörter hat; auch dem Gedanken nach pafst es da besser. — Das Hithpael נתעלסה (LXX viel drastischer ἐγκυλισθῶμεν) hat reziproke Bedeutung. — Ein Parallelvers scheint ausgefallen zu sein; s. unter II. — **V. 19.** LXX ὁ ἀνήρ μου st. האיש und ἐν οἴκῳ st. בביתו. — מרחוק *in die Ferne* (die Entfernung vom Endpunkte aus gerechnet) ist attributiv, fast wie ein Adjektiv (LXX ὁδὸν μακράν) neben דרך gestellt — **V. 20.** בידו bezeichnet nicht blofs das Tragen in der Hand (Gn 38, 18), sondern auch allgemeiner das bei sich Haben (Gn 35, 4).

V. 21. הטה *abwenden, herumbringen, verführen* (Is 44, 20 Job 36, 18). — לקח mufs dem Zusammenhange nach hier den

Sinn von *Zureden, Überredung* haben. Es scheint ein Wortspiel mit dem folgenden חלק beabsichtigt zu sein. — **V. 22—23.** Die Verse sind in arger Verwirrung. פתאם *plötzlich,* als ob ein Sträuben, ein Zaudern vorangegangen wäre, pafst nach V. 21 nicht; in dem Sinn von *augenblicklich* (Nm 12, 4) jedoch wäre es wohl angängig, so auch Vulg. *statim.* Das als Subjekt zu erwartende Pron. pers. wäre ausgelassen (Gesenius-Kautzsch § 116 s). LXX haben κεπφωθείς *verlockt, berückt,* etwa = הַמְפֻתָּה oder הַפֹּתֶה (D. G. Wildeboer), das wohl entsprechend wäre. — St. יָבֹא liest H. Oort nach LXX (Vulg.) passend יֻבָא = יוּבָא. Vulg. hat den Zusatz *et quasi agnus lasciviens* (וככבש st. וכעבס?). Der Vergleich will besagen: Ohne Ahnung des drohenden Unheils und daher ohne Widerstreben folgt der Jüngling der Verführerin ins Verderben, gerade wie der Stier ahnungslos und willig dem Fleischer folgt, der ihn zur Schlachtbank führt. — Im folgenden kann 23^{a} wohl nur hinter 23^{c} gehören, vgl. Fr. Delitzsch. — בנפשו (23^{c}) *um den Preis seines Lebens* (LXX περὶ ψυχῆς), d. h. *er setzt sein Leben dabei aufs Spiel* (ב pretii), vgl. 2 Sm 23, 17; 3 Kg 2, 23; Klgl 5, 9. הוא ist neutrisch zu fassen (Gesenius-Kautzsch § 136 b). — כבד (23^{a}) *Leber* steht wohl als Synekdoche für *Inneres* überhaupt. — Es bleiben noch die schwierigen Stichen 22^{c} und 23^{b} zu behandeln. Bei deren Wiederherstellung ist zu beachten, dafs der entstehende Vers zu $23^{c} + 23^{a}$ passen mufs wie $22^{a} + 22^{b}$ zu V. 21; denn durch das ganze Kapitel zieht sich ein auffallender Parallelismus je zweier Zeilen. In 23^{b} fällt auf, dafs das Vergleichungswort כ zum Verbum מהר gezogen ist anstatt zum Substantivum צפור (vgl. כשור 22^{b}); das verstöfst gegen den Parallelismus und macht den Gedanken ganz verschroben. Man wird nach LXX (σπεύδει δὲ ὥσπερ ὄρνεον) lesen müssen מְהַר כצפור oder כצפור מְהַר. Die hebräische Fassung von 22^{c} gibt keinen Sinn. Vulg. läfst den Stichus ganz aus. LXX lesen ihn anders und verbinden ihn in freier Weise mit 23^{a}:

καὶ ὥσπερ κύων ἐπὶ δεσμούς,
ἢ ὡς ἔλαφος τοξεύματι πεπληγὼς εἰς τὸ ἧπαρ.

Ohne Zweifel fanden auch sie schon einen verderbten Text

vor. Aber wie sie haben auch Syr. und Targ. מוּסָר, nicht מוּסַר, und וּכְכֶלֶב st. וכעכס gelesen. אויל paſst nicht: statt dessen hat H. Grätz יוּבָל (vgl. Is 53. 7) vorgeschlagen. Danach lesen einige den Stichus וּכְכֶלֶב אֶל־מוּסָר יוּבָל *und wie ein Hund, der zur Kette geführt wird.* Das erscheint uns wenig befriedigend. Denn die Anfesselung nimmt sich gegen das in 22^{b} und 23^{b} angedeutete Schicksal doch zu harmlos aus. Auch erwartet man einen zu 23^{c} parallelen und zu $23^{c} + 23^{a}$ passenden Gedanken. St. אויל lesen LXX, Syr., Targ. כְּאַיָּל *wie ein Hirsch.* Davon geht die Lesung P. Haupts aus: וּכְאַיָּל אל־מוֹסֵר עָכֶס. Sie paſst vortrefflich zu 23^{b}. Unter עכס wird eine *Falle* oder *Schlinge* zu verstehen sein, in die sich das Wild verstrickt: vgl. ar. عكاس *Fuſsfessel des Kamels.* — Es ist noch zu untersuchen. ob die Verba יבא (22^{b}) und מהר (23^{b}) als Relativsätze zu כשור (22^{b}) bzw. כצפור (23^{b}) aufzufassen sind oder ob sie zum Subjekt den Jüngling haben. Das Subjekt von ידע (23^{c}), auf das sich auch die Suffixe von נפשו (23^{c}) und כבדו (23^{a}) beziehen, ist ohne Zweifel der Jüngling. Denn das Wild merkt die Lebensgefahr, sobald es sich in der Schlinge fühlt; ferner sieht man nicht, was der todbringende Pfeil bei dem gefangenen Wild, besonders dem Vöglein noch soll. Dagegen paſst der Gedanke gut für das Schicksal des Jünglings, der sich der drohenden Gefahr nicht eher bewuſst wird, als bis das plötzlich von Gott verhängte Unheil über ihn hereinbricht. Wenn nun ולא־ידע nicht relativisch ist und den Jüngling zum Subjekt hat, so wird dasselbe auch bei den andern Verben der Fall sein. Auſserdem kann das willige Folgen des Jünglings wohl mit dem Verhalten des zur Schlachtbank gehenden Stiers, aber nicht mit dem Stürzen des Wildes in die Fangstricke verglichen werden. In dem Vergleich mit dem Vöglein und dem Hirsch soll vielmehr veranschaulicht werden, wie sich der Jüngling blindlings und kopflos in das ihm drohende Unglück stürzt und sich seines Loses nicht eher bewuſst wird, als bis er unrettbar verloren ist. Das bildet eine Steigerung zu 22^{ab}.

V. 24. Mit LXX ist לִי (שִׁמְעָה oder) בְּנִי שְׁמַע und הַקְשֵׁב oder הַקְשִׁיבָה zu lesen; denn wenn man auch nach 4, 1 annehmen

könnte, der Verfasser wechsle in seinen Anreden zwischen Singular und Plural, so fordert doch V. 25 hier den Sing. — **V. 25.** שׂטה vgl. 4, 15. Zu den Formen ישׂט und תתע vgl. Gesenius-Kautzsch § 74 p q. — Der 2. Stichus fehlt bei LXX B. — Die Suffixe von דרכיה und נתיבותיה würde man zunächst auf die im Vorhergehenden geschilderte Ehebrecherin beziehen; ist aber die אשה זרה von V. 5 mit dieser nicht identisch, so gehen sie auf die Ehebrecherin im allgemeinen. — **V. 26.** Mit Rücksicht auf den 2. Stichus wird man am besten חללים als Subjekt und הפילה als Relativsatz fassen. LXX übersetzen כל nicht. — **V. 27.** A. Müller-E. Kautzsch: „Meaning and rhythm demand a repetition of דרכי before ביתה; so S[yr].“ Die Übelstände werden auch beseitigt durch die Lesung נְתִבוֹתֶהָ st. ביתה; vgl. BZ VII (1909) 138.

II. Gliederung und Anordnung.

G. Bickell[1] vereinigt je zwei Zeilen zu einer Strophe. Allerdings weist das Kapitel einen auffallend innigen Zusammenhang je zweier Zeilen auf; aber es zeigt aufserdem noch tiefere Einschnitte, die eine höhere Stropheneinheit andeuten. Zunächst heben sich die Einleitung V. 1—5 und der Schlufs V. 24—27 ganz merkbar von dem Übrigen ab. Dann finden sich in dem Verführungsauftritt sehr deutliche Einschnitte hinter V. 9, 13, 20. Aufserdem aber läfst sich auch die Rede des ehebrecherischen Weibes V. 14—20 füglich in zwei Teile zerlegen: V. 14—17 und V. 18—20; der erstere hat „ich“ zum Subjekt und ist vorbereitend, der zweite hat andere Subjekte und bringt die eigentliche Aufforderung zur Sünde. Damit erhält man 5 Strophen (V. 6—9, 10—13, 14—17, 21—23, 24—27) zu je 4 Zeilen, eine (V. 1—5) von 5 und eine andere (V. 18—20) von 3 Zeilen. Ob nicht ursprünglich gleiche Strophen vorhanden waren? Schon G. Bickell hat auf Grund des deutlichen Zeilenparallelismus behauptet, hinter V. 18 sei ein Vers ausgefallen. Er ergänzt מכל עדנם אהבת רע וימתקו תענגם גנבם. Damit erhält auch das כי des V. 19 eine gute Unter-

[1] WZKM V (1891) 97.

lage. J. K. Zenner zieht es vor, 9, 17 auch hier zu lesen; der Grundgedanke bleibt derselbe, außerdem aber hat man damit überliefertes Gut. Das zweimalige Vorkommen eines so eigenartigen Gedankens wäre in dieser Schrift auch nichts Auffallendes. Jedenfalls darf man mit großer Wahrscheinlichkeit den Ausfall einer Zeile annehmen, wenn deren Inhalt auch zweifelhaft bleiben mag. — In dem ersten Abschnitt betrachtet G. Bickell V. 5 als einen Einschub aus 2, 16. Aber den Vers wird man als passende Überleitung zum Folgenden nur ungern missen mögen. Außerdem bildet er mit V. 4 ein gutes Zeilenpaar. Lieber möchte man V. 3 auslassen; denn er paßt nicht recht zu V. 4 und bringt eine von V. 1f sehr abstechende Anschauung zum Ausdruck. Er scheint an eine andere Stelle zu gehören. — Besonders stark gestört sind V. 22 und 23 nicht bloß dem Wortlaut, sondern auch der Anordnung nach. Die verschiedensten Vorschläge sind da gemacht worden; unsere Anordnung $22^a + 22^b$, $23^b + 22^c$, $23^c + 23^a$ haben wir oben begründet.

III. Übersetzung.

I. (4 = 2 + 2).

1. **Mein** Sohn, bewahre meine Worte
   und meine Weisungen heb bei dir auf.
2. **Hüte** meine Gebote wie dein Leben
   und meine Lehre wie deinen Augapfel. [3]

4. Sprich zur Weisheit: „Meine Schwester bist du“,
   und Freundin nenne die Einsicht,
5. Auf daß sie dich vor eines andern Weibe bewahre,
   vor der Fremden, die so einschmeichelnd redet.

II. (4 = 2 + 2).

6. **Da** ich durch das Fenster meiner Wohnung blickte,
   durch meine Gitter hindurchlugte
7. Und auf Toren und Verständige schaute,
   gewahrte ich einen Jüngling, einen unvernünftigen.

8. Er ging über die Straſse, nahe einer Ecke,
   und den Weg nach Hause wandelte er
9. In der Dämmerung, am Abend des Tages,
   zur Zeit der Nacht und der Dunkelheit. —

III. (4 = 2 + 2).

10. Siehe, da kam ihm eine Frau entgegen
    im Anzug einer Hure und in fremdartiger Tracht;
11. Leidenschaftlich war sie und unbändig,
    ihre Füſse hielten's zu Hause nicht aus.
12. Bald war sie auf der Straſse, bald auf den Plätzen,
    und an jeder Ecke lauerte sie;
13. Nun faſste sie ihn, gab ihm einen Kuſs
    und sprach zu ihm mit frecher Miene:

IV. (4 = 2 + 2).

14. „Heilsopfer hatte ich darzubringen,
    heute habe ich gelöst meine Gelübde.
15. Drum bin ich ausgegangen, dir entgegen,
    dich aufzusuchen, nun hab ich dich gefunden.
16. Mit Gurten habe ich mir ein Lager bereitet,
    habe ausgebreitet ägyptische Teppiche;
17. Ich habe mein Bett mit Myrrhe besprengt,
    (mein Gemach) mit Aloe und Zimmet.

V. (4 = 2 + 2).

18. Komm doch, wir wollen Minne trinken,
    in Liebeslust schwelgen bis zum Morgen:
    (9, 17. Gestohlenes Wasser ist süſs,
    und verhohlenes Brot schmeckt gut!)
19. Der Mann weilt ja nicht zu Hause,
    ist auf Reisen gegangen, weit weg;
20. Die Geldkatze hat er mitgenommen,
    erst am Vollmondstag kehrt er heim." —

VI. (4 = 2 + 2).

21. Durch ihr eifriges Zureden gewann sie ihn,
verführte ihn mit ihren schmeichelnden Lippen:
22[a]. Augenblicklich folgte er ihr nach,
22[b]. wie ein Stier liefs er sich zur Schlachtbank führen.

23[b]. Wie ein Vogel stürzte er sich ins Fangnetz,
22[c]. wie ein Hirsch in die Fessel der Fufsschlinge,
23[c]. Und er merkte nicht, dafs es sein Leben galt,
23[a]. bis ihm ein Pfeil die Leber durchbohrte. —

VII. (4 = 2 + 2).

24. Nun denn, mein Sohn, so höre auf mich
und achte auf die Worte meines Mundes:
25. Lafs dein Herz nicht locken auf den Weg zu ihr,
verirre dich nicht auf ihre Steige.

26. Denn viel sind der Erschlagenen, die sie gefällt,
und zahlreich sind, die sie alle ermordet.
27. Strafsen zur Unterwelt sind ihre Pfade,
sie führen hinab in die Kammern des Todes.

IV. Gedankengang.

I. Aufforderung, die Weisheitslehren zu befolgen (Einleitung).
II. Einführung des Jünglings.
III. Einführung
IV. Vorbereitende Rede } des buhlerischen Weibes.
V. Verlockung
VI. Fall des Jünglings.
VII. Aufforderung, sich vor der Buhlerin zu hüten (Schlufs).

Strophe I und VII entsprechen sich (Ermahnungen), ebenso Str. II und VI (Jüngling); die drei mittlern (III—V) Strophen (Ehebrecherin) gehören zusammen.

Sapientia 8, 19 20.

Von Privatdozent Dr Paul Heinisch in Breslau.

Nach dem Urteil sehr vieler Exegeten hat die griechische Philosophie auf den Verfasser des Buches der Weisheit einen so weitgehenden Einfluſs ausgeübt, daſs er sogar in manchen seiner dogmatischen Anschauungen von der Lehre des AT nicht unwesentlich abweicht. Vor allem soll er in der Anthropologie sich von Plato abhängig zeigen. Als die wichtigste Stelle, die zum Beweise für diese These angeführt wird, und die daher auch für die Beurteilung des Verhältnisses des Hagiographen zur griechischen Philosophie überhaupt von der gröſsten Bedeutung ist, muſs 8, 19 20 gelten:

(19) Παῖς δὲ ἤμην εὐφυής,
ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς,
(20) μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον.

Nur wenige Erklärer gibt es, welche in diesem Satze nicht die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele ausgesprochen finden[1], die auch von Philo, dem berühmten späteren Landsmann des Autors, und von den Essenern vorgetragen worden ist. Daſs aber der biblische Schriftsteller zu dieser Ansicht sich bekannt haben sollte, ist schon deshalb wenig wahrscheinlich, weil er in seinen übrigen anthropologischen Vorstellungen weder mit Plato noch mit Philo oder mit den Essenern übereinstimmt. Nach Plato ist das Ein-

[1] Abgesehen von den katholischen Exegeten, sind aus neuester Zeit zu nennen F. Ch. Porter, The pre-existence of the soul in the Book of Wisdom and in the rabbinical writings (The American Journal of Theology 1908, 53—95) und Wm. Weber, Die Seelenlehre der Weisheit Salomos (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1909, 321—326).

gehen der Seele in den Leib eine Strafe für ihre Begierlichkeit (Phaedrus 246 ff) oder bedeutet für sie wenigstens eine Befleckung (Timaeus 41 D ff). Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist also in jedem Falle ein unnennbares Unglück. Die Trennung von demselben gilt daher als Erlösung aus einem Kerker; doch ist dieselbe nur für sehr wenige ganz reine Seelen eine endgültige. Auch die Essener betrachteten die Verbindung der Seele mit dem Leibe als eine Herabwürdigung und ihre Befreiung aus demselben als das Ende einer Sklaverei [1]. In den Augen des Hagiographen aber ist der Leib unbefleckt (8, 20), verunreinigt also auch nicht die Seele. Daher erscheint ihm die Verbindung mit demselben durchaus nicht als beklagenswert für die Seele oder gar als deren Strafe. Zudem stellt er im schroffsten Gegensatz zu Plato und zu Philo den Gerechten die Auferstehung, die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe, als einen Teil ihres jenseitigen Lohnes in Aussicht [2]. Philo lehrt, daſs nur ein Teil der Seelen in Leiber eintrete, nämlich diejenigen, welche von der Anschauung Gottes sich nicht befriedigt fühlten und daher nach irdischen Freuden trachteten [3]. Der Autor von Sap. Sal. hingegen weiſs nichts von einem solchen Unterschied der Seelen; wenigstens bemerkt er nirgends, daſs es auch solche gebe, welche sich mit einem Leibe nicht verbänden. Auch hält er nicht die Vereinigung der Seele mit dem Leibe für einen Abfall von Gott: ἀγαθὸς ὤν (8, 20). Dazu kommt, daſs die Idee der Präexistenz bei Plato eng zusammenhängt mit der Lehre von der Seelenwanderung. Nach dem griechischen Philosophen wird die Seele des Menschen, der auf Erden nicht ganz rein gelebt hat, zur Strafe und zur Läuterung in andere menschliche und selbst in tierische Leiber gefesselt. Auch Philo hat konsequent mit der Lehre von der Präexistenz die Vorstellung

---

[1] Flav. Ios., Bell. Iud. II, 8, 11, § 154 ff.

[2] Heinisch, Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit (Theologie und Glaube 1910, 101 ff.).

[3] Philo, De gigant. 6—18; De somn. 1, 133 ff; De plant. 14 ff; Leg. alleg. 3, 69.

einer Metempsychose übernommen[1]. Der Verfasser des Buches der Weisheit kennt dagegen nur eine Auferstehung am Ende der Zeiten, bei welcher ein jeder mit seiner Seele sich vereinigen wird ohne Rücksicht darauf, ob der Mensch auf Erden gut oder böse gewesen ist[2]. Nach Plato und Philo ist der Körper, der weniger zum Wohnsitz als vielmehr zum Grabe der Seele wird, an sich böse oder doch der einzige Anlafs zur Sünde. Der Hagiograph aber läfst die Seele Salomos in einen unbefleckten Leib kommen (8, 20). Der Anreiz zur Sünde geht nach ihm vom Teufel aus (2, 24); ob der Mensch tatsächlich sündigt, hängt ganz allein von seiner eigenen freien Willensentscheidung ab (1, 16; 2, 24; 14, 27). Gegen diese Auffassung spricht selbst nicht 9, 15:

„Denn der vergängliche Leib beschwert die Seele,
Und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist.“

In ihrem Zusammenhange (vgl. V. 9 10 13 16 17) besagt die Stelle nämlich, dafs es dem Menschen schwer wird, den Willen Gottes zu erfassen, nicht aber, dafs das höhere Leben der Seele durch die Verbindung mit dem Leibe gehemmt werde. Es handelt sich hier um die Erkenntnis dessen, was Gott von dem Menschen in jedem einzelnen Falle verlangt. Alles religiöse Wissen aber betrachteten die Juden als von Gott gegeben. Man braucht nun nicht die Auffassung Platos und Philos vom Leibe sich zu eigen zu machen, um zuzugeben, dafs jeder Mensch „in seinen Gliedern ein anderes Gesetz verspürt, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet“ (Röm 7, 23), und dafs „das Fleisch wider den Geist gelüstet“ (Gal 5, 17). Der Autor von Sap. Sal. spricht nur die Wahrheit aus, dafs der Leib die Ursache vieler Versuchungen ist, direkt (Fleischeslust) und indirekt, indem der Mensch auf das Irdische (vgl. den Ausdruck γεῶδες σκῆνος) zu grofsen Wert legt und die zeitlichen Güter (φθαρτόν) den ewigen vorzieht (Augenlust, Hoffart des Lebens). Nur zu oft wird der Mensch durch die Rücksicht auf die irdischen Verhältnisse, von denen er als

[1] Philo, De somn. 1, 139.
[2] Vgl. meine soeben zitierte Abhandlung.

geistig-leibliches Wesen abhängig ist, verwirrt, wenn es gilt, in sittlich-religiösen Fragen eine Entscheidung zu treffen, und bei der Ausführung seiner guten Vorsätze wankend gemacht. Die Sünde aber begeht er erst, wenn der Wille zustimmt, und dies ist ein Akt der Seele.

Jener Dualismus, welcher das System Platos und Philos beherrscht und in der Anthropologie zu einem unüberbrückbaren Gegensatz von Leib und Seele geführt hat, ist somit dem Verfasser des Buches der Weisheit fremd. Daher ist es auch unwahrscheinlich, dafs er die Lehre von der Präexistenz der Seele, welche auf jener Voraussetzung beruht, übernommen hat. Im andern Falle wäre es schwer zu begreifen, warum er nicht den Versuch macht, die gottlosen Juden, welche Kap. 2 behaupten, dafs die Seele zugleich mit dem Leibe untergehe, durch den Hinweis auf ein vorzeitliches Dasein derselben zu widerlegen.

Auch der Zusammenhang der Stelle 8, 19 20 spricht gegen jene Auslegung, welche in derselben die Präexistenzlehre enthalten findet. Indem nämlich Salomo die Weisheit unter dem Bilde einer Braut beschreibt, erwägt er ihre Eigenschaften und die Vorteile, welche die Verbindung mit ihr dem Menschen zu bieten vermag, und begehrt, von Sehnsucht nach ihr ergriffen, sie für sich zu gewinnen (8, 2—18). V. 21 sieht er ein, dafs er auf keine andere Weise als durch Gebet in den Besitz der Weisheit gelangen könne. Dafs er bei der Entwicklung dieser Ideen in einem kurzen Satze eine mit dem Berichte der Genesis von der Erschaffung des Menschen und mit dem jüdischen Glauben unvereinbare Vorstellung, wie es die Präexistenz der Seele ist, niedergelegt haben sollte, ist um so weniger anzunehmen, als selbst Philo sich Mühe gibt, mittelst der allegorischen Exegese die Heilige Schrift mit der Lehre Platos in Einklang zu bringen. Vielmehr ist aus dem Zusammenhange zu schliefsen, dafs Salomo 8, 19 20 erwägt, was er seinerseits der ersehnten Braut zu bieten vermöge, dafs er also nun seine Vorzüge aufzählt, um zuletzt zu erkennen (γνοὺς δέ V. 21), dafs dieselben nicht ausreichen, um ihm einen

Anspruch auf den Besitz einer so ausgezeichneten Braut zu geben, weshalb er eben Kap. 9 seine Zuflucht zum Gebete nimmt. Überlegt aber Salomo, was sich Gutes an ihm findet, so sind die Aoriste ἔλαχον und ἦλθον, da er in der Vergangenheit spricht, im Sinne von Plusquamperfektis zu fassen; denn Salomo kam doch nicht erst zu einer guten Seele und in einen unbefleckten Leib, während er bereits nach der Weisheit suchte.

Παῖς δὲ ἤμην εὐφυής. Da Salomo unmittelbar vorher von sich gesagt hat: περιῄειν ζητῶν, so kann er mit παῖς sich nicht als Kind im Mutterleibe bezeichnen wollen, welches eben zu existieren anfängt. Dagegen spricht auch der Ausdruck παῖς εὐφυής an sich; denn ein Fötus im ersten Stadium ist weder ein Knabe, noch viel weniger kann man ihm gute, körperliche oder geistige Anlagen zuschreiben. Mit παῖς hebt Salomo folglich von neuem hervor, daſs schon in seinen jungen Jahren die Weisheit der Gegenstand seines Sehnens gewesen sei: περιῄειν ζητῶν. Παῖς korrespondiert also mit ἐκ νεότητός μου 8, 2ª und mit ὁ νέος 8, 10ᵇ. Εὐφυής bedeutet in dieser Stelle vor allem geistige Anlagen, da nur diese dem Menschen bei seinem Streben nach der Weisheit förderlich sind. Λαγχάνω c. gen. heiſst „einer Sache teilhaftig werden", „zu etwas gelangen", z. B. εὐπρεπεστάτης τελευτῆς, χρυσῆς τιμῆς. Wenn Salomo erklärt, er sei als Jüngling zu einer guten Seele gelangt, so will er damit sagen, daſs er seine vorzüglichen geistigen Anlagen in richtiger Weise ausgebildet habe. Der Nachdruck liegt auf dem wirkungsvoll an das Ende des Stichos gestellten ἀγαθῆς; vgl. σῶμα ἀμίαντον in dem nächsten Stichos; denn ein παῖς εὐφυής ist bereits im Besitze einer Seele. Der Ausdruck ἀγαθῆς entspricht also dem ebenfalls betonten εὐφυής der vorhergehenden Zeile. Bereits „in den Tagen seiner Jugend" hatte mithin Salomo „seines Schöpfers gedacht" (vgl. Prd 12, 1) und sich vor der Sünde gehütet, welche der Weisheit den Zugang verwehrt hätte (1, 4), und sich als würdigen Sohn seines Vaters David erwiesen, in dem er sein Vorbild erblickt (vgl. 9, 12ᶜ). So steht er im Gegensatz zu den Kindern der Gottlosen, welche auf den bösen Wegen ihrer Eltern wandeln (3, 12).

Die Wendung ἀγαθὸς ὢν weist offenbar zurück auf ψυχῆς ἀγαθῆς und bildet das Gegenstück zu σῶμα ἀμίαντον. Mithin ist logisches Subjekt von ὢν die Seele. Der Satz ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον kann sich daher nur auf die Verbindung der Seele mit dem Embryo im Mutterleibe beziehen. Σῶμα ἀμίαντον ist der Leib, der noch nicht als Werkzeug der Sünde gedient hat; der Gegensatz ist σῶμα κατάχρεον ἁμαρτίας 1, 4. Salomo erklärt hier also, dafs seine Seele rein von Sünde war, als sie in seinen Leib eintrat, welcher gleichfalls noch nicht zu einer Sünde mitgewirkt hatte, dafs folglich sein Leib und seine Seele rein aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind.

Nach den meisten Auslegern ist die Güte der Seele der Grund dafür, dafs sie in einen reinen Leib kam. Allein zwischen 20α und 20β besteht kein kausales Verhältnis. Das Part Praes. bezeichnet vielmehr nur die Gleichzeitigkeit: „indem die Seele gut war“, „als eine gute“ war sie in den unbefleckten Körper gekommen. Für diese Auffassung spricht auch der symmetrische Bau von V. 19 20. In V. 19 weist, wie gezeigt worden ist, Salomo darauf hin, dafs er in seiner Jugend sittlich rein gelebt habe. In V. 20 spricht er von der Zeit vor seiner Geburt. V. 19 ist also parallel zu V. 20, und da 19b durch 20α aufgenommen wird, so liegt ein Chiasmus vor; denn auch bei dem Ausdruck σῶμα ἀμίαντον wird in erster Linie auf das Verhältnis des Menschen gegenüber dem sittlich Bösen Gewicht gelegt. Was Salomo hier hervorhebt, ist nicht die Tatsache, dafs seine Seele in einen Leib kam, sondern dafs dieser Leib rein war. Nun enthält 19a nicht den Grund für 19b; denn nicht deshalb, weil Salomo gut beanlagt war, war er zu einer guten Seele gelangt, sondern weil er sich bemüht hatte, tugendhaft zu leben. Mit εὐφυής weist er auf die Ausstattung durch Gott, mit ἔλαχον auf die eigene Tätigkeit hin. Beides ergänzt sich, aber das erste ist nicht die Ursache des zweiten. Daher kann wegen des Parallelismus auch nicht in 20α der Grund für 20β angegeben sein. Wäre ferner in V. 20 der Gedanke enthalten, dafs die Seele Salomos deshalb mit einem un-

befleckten Leibe sich vereinigt hatte, weil sie gut war, so würde sich als Folgerung ergeben, dafs der Verfasser auch böse Seelen kennt, die er dann in einen befleckten Leib kommen lassen müfste. Gegen einen solchen Schlufs aber erhebt er selbst Einspruch, indem er alle Könige der Erde bzw. alle Menschen auffordert, nach Weisheit zu streben (1, 1 ff; 6, 1 ff); denn derjenige, welcher von Natur böse ist, ist offenbar aufser stande, die Weisheit zu erringen. Aufserdem droht der Hagiograph allen, welche von der Weisheit sich abwenden, schwere Strafe an (1, 1 ff; 6, 1 ff), hält also alle Menschen für fähig, ohne grofse Mühe in den Besitz der Weisheit zu gelangen — behauptet er doch, dafs diese sich leicht finden lasse von denen, welche sie liebten und nach ihr sich sehnten (6, 12 ff).

Man beachte auch den Parallelismus, der zwischen 7, 1—7 und 8, 19—21 besteht. In beiden Stellen prüft Salomo sich selbst, erkennt dabei, dafs er von Natur die Weisheit nicht besitzt, und kommt so zu dem Ergebnis, dafs er Gott um dieselbe bitten mufs. Dabei beschreibt er 7, 1—6 seine Entstehung dem Leibe nach, 8, 19 20 aber seine sittlichen Eigenschaften. 7, 1—6 betrachtet er mehr seine Schwäche, 8, 19 20 mehr seine guten Eigenschaften. Infolge der Armseligkeit und Hinfälligkeit der menschlichen Natur (7, 1—6) erscheint es dem Salomo unmöglich zu sein, dafs er sich aus eigener Kraft Weisheit erwerben könne. Daher bleibt das Gebet das einzige Mittel, um derselben teilhaftig zu werden: διὰ τοῦτο εὐξάμην 7, 7. In Erwägung seiner Vorzüge, vor allem seiner Sittenreinheit, hätte er zu der Überzeugung gelangen können, dafs er ein Anrecht auf die Weisheit besitze. Allein auch da mufs er einsehen, dafs dies nicht der Fall ist, dafs er sie nur als Gnade von Gott zu erbitten vermöge: γνοὺς δέ 8, 21.

7, 1—6 hebt Salomo nun hervor, dafs er den gleichen Anfang wie alle andern Menschen gehabt hat, dafs seine Empfängnis und Geburt sich in keiner Weise von der seiner Mitmenschen unterschieden haben; denn er will darlegen, dafs die Weisheit keinem Menschen von Natur zukomme, dafs es aber einem jeden möglich sei, durch Gebet derselben teilhaftig zu

werden. Aus dem Parallelismus zwischen 7, 1—7 und 8, 19—21 ist zu schliefsen, dafs auch die letztere Stelle von allen Menschen gilt; denn wäre die Ausstattung mit einer reinen Seele und einem reinen Leibe bei der Geburt ein Vorzug, durch welchen Salomo sich vor seinen Mitmenschen (sei es einem Teil oder allen) ausgezeichnet hätte, so hätte er kein Recht, von diesen zu fordern, dafs sie ihm nacheiferten. Er könnte nicht daraus, dafs er selbst in den Besitz der Weisheit gelangt ist, folgern, dafs dies auch allen andern Menschen möglich sei. Damit würden die Ausführungen 7, 1—6 jede Bedeutung verlieren. Salomo hätte ferner nicht lehren dürfen, dafs Gott „grofs und klein geschaffen habe und in gleicher Weise für alle sorge" (6, 7); denn wenn ein Teil der Menschen böse geschaffen wäre, so wäre er von vornherein der Fähigkeit beraubt, die Weisheit sich zu erwerben und damit die Seligkeit sich zu erringen. Kann aber überhaupt eine Seele böse sein, welche von Gott dem Menschen eingeblasen wird? Ist es möglich, dafs ein Leib aus der Schöpferhand Gottes befleckt hervorgeht (15, 11)? Gott „verabscheut doch nichts von dem, was er ins Dasein gerufen hat, noch hat er etwas im Hafs bereitet" (11, 24). Es gibt mithin keinen Menschen, welcher von Natur schlecht, also von Gott böse erschaffen wäre; denn „Gott hat den Tod nicht gemacht und freut sich nicht am Untergange der Lebenden" (1, 13), sondern hat im Gegenteil den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und zur Unsterblichkeit bestimmt (2, 23). Nur durch den Neid des Teufels ist der Tod (der Seele), d. i. das ewige Verderben, in die Welt gekommen (2, 24). Wenn der Mensch diesem verfällt, so geschieht es, weil er es will, nicht weil er ihm von Anfang an ausgeliefert ist (1, 16; 2, 24). Nur der, welcher den Tod geradezu sucht und durch die Werke seiner Hände das Verderben selbst herbeilockt (1, 12), geht zu Grunde. Gewifs gibt es gute und böse Seelen (ψυχαὶ ἄμωμοι 2, 22; ψυχαὶ ὅσιαι 7, 27; κακότεχνος ψυχή 1, 4); aber sie sind nicht deshalb gut oder böse, weil sie so von Gott erschaffen worden wären, sondern weil der Mensch ein tugendhaftes oder ein lasterhaftes Leben

geführt hat (vgl. μισθός und γέρας 2, 22; σῶμα κατάχρεον ἁμαρτίας 1, 4).

Da alle Menschen gleich Salomo gut erschaffen worden sind (8, 20), so ist auch allen die Möglichkeit gegeben, gleich ihm ein tugendhaftes Leben zu führen (8, 19). Somit hat Salomo ein Recht, auf sich selbst als Beispiel dafür hinzuweisen, wie man die Weisheit gewinnt. Nur der, welcher sündigt, mufs darauf verzichten, der Weisheit teilhaftig zu werden:

„Denn in eine Übles sinnende Seele wird die Weisheit nicht eingehen,
Noch wird sie Wohnung nehmen in einem der Sünde verfallenen Leibe“ (1, 4).

Leib und Seele dienen hier zur Bezeichnung des ganzen Menschen wie 2 Makk 7, 37; 14, 38; 15, 30. Κακότεχνος ist die Seele nicht, wenn sie mit dem Körper sich verbindet, sondern erst dann, wenn der Mensch zum Vernunftgebrauch gelangt ist und seine Geisteskräfte betätigen kann. Daher ist der Leib erst κατάχρεον ἁμαρτίας, wenn er fähig ist, der Seele bei der Ausführung ihrer bösen Gedanken zu dienen. Wie κακότεχνος ψυχή den Gegensatz bildet zu ἀγαθὸς ὤν 8, 20$^{\alpha}$, so σῶμα κατάχρεον ἁμαρτίας zu σῶμα ἀμίαντον 8, 20$^{\beta}$. Nur der Mensch, der freiwillig Leib und Seele der Sünde hingibt, ist mithin ausgeschlossen von dem Besitze der Weisheit. Daraus folgt, dafs jeder bei seiner Erschaffung, wo die Seele noch nichts Böses sinnt und der Leib ihr noch nicht als Werkzeug zur Sünde dient, gut und damit für den Empfang der Weisheit disponiert ist.

Mit ἀγαθὸς ὤν behauptet der Verfasser nicht, dafs die Seele gut ist vor ihrem Eintritt in den Leib, sondern in dem Augenblicke, in welchem sie sich mit demselben verbindet (Part. Praes.). Ob der Leib oder die Seele früher existiert, ist damit nicht angedeutet. Wollte man darauf hinweisen, dafs die Seele zuerst existieren müsse, wenn sie in den Körper eingehen soll, so liefse sich mit demselben Recht geltend machen, dafs der Leib die Seele nicht aufnehmen könnte, wenn er nicht zuvor selbst vorhanden wäre. Auch wenn der

Schriftsteller geglaubt hätte, die Seele werde später als der Leib erschaffen, und wenn er mit Aristoteles[1] angenommen hätte, daſs der νοῦς erst in den Körper eintrete, wenn dieser einigermaſsen entwickelt sei, hätte er sagen können: „Indem ich gut war, war ich in einen unbefleckten Leib gekommen.“ Der Hagiograph selbst denkt sich das Entstehen eines jeden Menschen ähnlich der Erschaffung Adams, wie ein Vergleich von 15, 11 mit Gn 2, 7 zeigt (Sap: τὸν πλάσαντα αὐτόν — τὸν ἐμπνεύσαντα αὐτῷ ψυχὴν — ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικόν. Gn 2, 7 LXX: ἔπλασεν ὁ θεός — ἐνεφύσησεν πνοὴν ζωῆς — ψυχὴν ζῶσαν). Ἐμπνεῖν Sap 15, 11 kann nicht anders als von dem Einerschaffen der Seele verstanden werden, zumal die Stelle auf eine wörtliche Auffassung des Schöpfungsberichtes schlieſsen läſst. Der Hagiograph kennt also auch hier die Seele erst von dem Zeitpunkt ab, in welchem sie sich mit dem Leibe vereinigt. Dies gibt sogar Gfrörer[2] zu, der aber lieber annimmt, daſs der Verfasser sich selbst (8, 20 und 15, 11) widerspreche, und der eher die hermeneutische Regel, eine kürzere Stelle eines Schriftstellers nach einer ausführlicheren, klareren zu interpretieren, auſser acht läſst, als daſs er darauf verzichtet, 8, 20 auf die platonisch-philonische Präexistenzlehre zu beziehen.

V. 19 und 20 sind durch μᾶλλον δέ verbunden. Diese Konjunktion bezeichnet einen Gegensatz, wobei freilich das erste Glied nicht aufgehoben wird, sondern seine Geltung behält; denn kein Schriftsteller läſst eine Äuſserung, die er als falsch erkennt, stehen und begnügt sich damit, das Richtige hinzuzufügen. Aber auch ein Fortschritt kann mit der Wendung angedeutet sein. V. 20 enthält nun sowohl einen Gegensatz wie einen Fortschritt gegenüber V. 19. Im ersten Gliede hebt Salomo hervor, daſs er als Jüngling ein tugendhaftes Leben geführt habe (V. 19); im zweiten Gliede betont er, daſs er bereits bei seiner Empfängnis ohne Sünde gewesen sei (V. 20).

[1] Arist., Polit. 4, 13 (7, 15): ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτως καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγου ἔχοντος.

[2] Philo und die alexandrinische Theosophie II, Stuttgart 1831, 241.

Der Gegensatz ist hier: Sittenreinheit im Jünglingsalter — Unbeflecktheit vom ersten Augenblick des Daseins an. Jedesmal bezeugt Salomo, dafs er eine persönliche Schuld nicht auf sich geladen habe (vgl. besonders den Ausdruck σῶμα ἀμίαντον, welcher sündhafte Handlungen leugnet). Somit wird die Erbsünde in V. 20 nicht in Abrede gestellt. Ferner legt Salomo im ersten Gliede das Gewicht darauf, dafs er sich selbst bemüht habe, Gottes Wohlgefallen zu erringen, während er im zweiten Gliede sich erinnert, dafs er im Grunde genommen seine Reinheit nicht so sehr seiner eigenen Anstrengung, als vielmehr der Gnade Gottes verdankt, der ihn gut geschaffen hat.

Wenn nun V. 20 das Ich von sich etwas behauptet, was streng genommen nur von der Seele gilt, während in den Augen des Hagiographen doch sonst der aus Leib und Seele bestehende Mensch der Träger der Persönlichkeit ist, so sei hier an die populäre Redeweise erinnert, welche wiederholt in der Heiligen Schrift sich findet (vgl. Job 10, 9—12 Jer 1, 5 2 Kor 5, 4), und der wir auch sonst bei unserem Autor begegnen (7, 1; 15, 11); von der Person wird etwas ausgesagt, was in Wirklichkeit nur von dem einen Bestandteil derselben gilt.

Das Gute aber, das Salomo aufzuweisen hat (V. 19), im Grunde genommen allerdings nur deshalb, weil Gott es ihm verliehen hat (V. 20), mufs gegenüber den Vorzügen und der Mitgift der Braut verblassen. Die Weisheit ist eben ein Gnadengeschenk (χάρις 21ᵇ) Gottes, und so bleibt ihm nichts anderes übrig, als sie in demütigem Gebet von Gott zu erflehen.

In der gleichen Lage wie Salomo sind alle Menschen oder können es wenigstens sein. Weil sie alle von Gott rein erschaffen sind (8, 20), so sind sie fähig, auf den Empfang der Weisheit sich durch ein sittenreines Leben vorzubereiten (8, 19), und dies ist unbedingt notwendig, da die Weisheit die Sünde verabscheut (1, 5). Vor allem aber müssen sie eine innige Sehnsucht nach ihrem Besitze empfinden (8, 2), weil durch diese der Mensch zur Befolgung der göttlichen Gebote sich

angetrieben fühlt (6, 18). Zwar erlangen sie damit noch nicht einen rechtlichen Anspruch auf die Weisheit; aber wenn sie dann demütig Gott um dieselbe bitten (7, 7; 8, 21), so wird sie ihnen sicher verliehen; denn die Weisheit geht selbst umher, um diejenigen, welche ihrer würdig sind, zu suchen (6, 16), und sie läfst sich gern erkennen von denen, welche sie lieben (6, 12 13).

Theriake.

In dem Werke: „Lukas der Arzt", Leipzig 1906, S. 124 hebt Harnack zwei Stellen aus Galenus hervor, in welchen das aus dem Fleisch der Viper bereitete Gegengift Θηριακή genannt wird. Diese medizinische Bezeichnung läfst erkennen, dafs auch Θηρίον für Viper (vgl. Apg. 28,4) ein medizinischer Ausdruck ist. Dieses Θηριακή genannte Heilmittel wird ebenso in der altarmenischen christlichen Literatur an zwei Stellen erwähnt, nämlich in den traditionell Gregor dem Erleuchter zugeschriebenen Homiliensammlung Hatschachapatum (Venedig 1838, 4. Homilie. S. 25: vgl. die Übersetzung von J. M. Schmid, Regensburg 1872, S. 43 und bei Eznik, Wider die Irrlehren. I, 15. Venedig 1827, S. 63; vgl. die Übersetzung von Schmid. Wien 1900, S. 57). An ersterer Stelle heifst das Mittel Therake. Sie lautet: „Es gibt auch bei den Kriechtieren etwas für den praktischen Gebrauch, wie von den Schlangen z. B. die Therake." Die zweite Stelle nennt es genau Theriake. Indem sie ausführt, dafs es nichts gibt, was von Natur böse ist, sondern dafs alles, auch die wilden Tiere, einen nützlichen Zweck hat, fährt sie fort: „Was gäbe es Schlimmeres als die Schlange, und von ihr ist die Theriake. Und von den tödlichen Mitteln, welche von der Hinterlist der Menschen hergestellt werden, bringt sie Heilung, wenn sie kaum angewendet wurde." Die etwas überschwenglich geschilderte Heilkraft läfst es zweifelhaft erscheinen, ob Eznik aus eigener Beobachtung spricht, wenn auch nicht übersehen werden darf, dafs er die angeführten Beispiele polemisch und als allgemein zugestanden gebraucht. Wir erfahren aber aus ihm, dafs das Gegengift nicht nur gegen Schlangenbifs, sondern auch gegen andere Vergiftungen gebraucht wurde. Der Umstand, dafs die armenischen Schriftsteller hier ein griechisches Lehnwort führen, dürfte aber ein Zeichen sein, dafs dieses Wort ein fest geprägter technischer Terminus war und als solcher in die armenische Sprache Eingang gefunden hat.

Freiburg i. B. Simon Weber.

תְּעָלָה תְּעֵלָה Jér 30, 13; 46, 11; (48 = 31, 2).

Par H. Jeannotte de Montréal (Canada).

Le mot תְּעָלָה se rencontre deux fois dans le texte massorétique avec le sens de »guérison«, Jér 30, 13; 46, 11; *cf. Ges.*[14] *s. voc.* Ce sens nous est garanti par la locution assez fréquente עָלָה אֲרוּכָה Jér 8, 22; 30, 17; 33, 6, et par la traduction de Saint Jérôme, 46, 11, *sanitas* non erit tibi. Dans le premier passage au moins Symmaque a aussi lu תְּעָלָה et traduit par ἴασις, *guérison.*

Il faut encore certainement ajouter Jér 48 = 31, 2. Le texte massorétique porte, il est vrai, אֵין עוֹד תְּהִלַּת מוֹאָב, *Vulg.*, non est ultra *exsultatio* in Moab, mais les Septante ont lu תְּעָלַת au lieu de תְּהִלַּת, Οὐκ ἔστιν ἔτι ἰατρεία Μωάβ. Et il semble que ce soit là la véritable leçon, demandée par le contexte. En toute hypothèse, nous avons là un nouveau témoin, et celui-là très-ancien, du sens de »guérison« attribué au mot תְּעָלָה.

Dans les deux autres passages de Jérémie déjà mentionnés, 30, 13 et 46. 11, les Septante ont traduit תעלה par ὠφέλεια, au lieu de ἴαμα, ἴασις, ἰατρεία qu'on serait en droit d'attendre. (Cf. Vulg. 30, 13, *utilitas.*) Ὠφέλεια, ὠφελεῖν correspond en général à une racine יעל. Or les verbes à première radicale י forment le nom pour la plupart au moyen de la préformative ת[1]: ילד, תּוֹלְדוֹת; יעב, תּוֹעֵבָה; ירה, תּוֹרָה, pour ne citer que les plus connus. Il devait donc exister aussi un nom formé de יעל avec ת, תּוֹעָלָה, תְּעָלָה, et c'est à ce nom que correspond l'ὠφέλεια des Septante. Cette conjecture si vraisemblable est pleinement

[1] De la forme causative Hiph'il. Cf. Barth, J., Die Nominalbildung in den Semitischen Sprachen[2], Leipzig 1894, 305.

confirmée par deux passages des fragments hébreux de l'Ecclésiastique récemment découverts, Sir 30, 23 et surtout 41, 14 où nous lisons en effet מה תועלה בשתיהם.

Les deux leçons תְּעָלָה, *guérison* et תֹּעָלָה, *utilité, secours,* sont d'une égale probabilité, et si cette dernière a pour elle une tradition plus ancienne, la leçon massorétique trouve peut-être un peu plus d'appui dans le contexte immédiat. Mais lors même qu'on ne donnerait pas la préférence à la tradition des Septante, fortifiée dans le premier cas par la Vulgate, le mot תֹּעָלָה est suffisamment attesté pour avoir droit de cité dans les dictionnaires de la littérature classique hébraïque.

Zum Codex Gatianus.

Heer hat in seiner Ausgabe des Evangelium Gatianum (Freiburg 1910) auch die merkwürdige Subscriptio der Hs abgedruckt, von der Berger mit Recht sagt, dafs sie schwer zu lesen und zu verstehen sei. Die Worte der vorletzten Zeile eglemon epacacon cepoeson ecaton stellen ein griechisches Psalmenzitat in etwas seltsamem Gewande dar: ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν Ps 33, 15 = 36, 27. Dadurch erscheint die Lesung Bergers eglemon gegen ceglemon gesichert, wird sich aber auch dominum statt diem empfehlen. Da die 72 Jünger, die 24 Ältesten und die 16 Propheten erwähnt werden, dürften mit den thesaredes ter die 12 Apostel (oder die Patriarchen?) gemeint sein. Unverständlich bleibt inbapho; ob eine Abkürzung vorliegt? Unter der Voraussetzung undeutlicher bezw. fehlerhafter Schreibung könnte man etwa an paradiso oder beata patria denken. Das Wort pastricatur ist im alten Ducange nicht zu finden und eine neuere Ausgabe mir nicht zur Hand; oder wäre practicatur zu lesen?

Leitmeritz. Herklotz.

Os 3, 4 5.

Von Prof. Dr P. N. Schlögl in Wien.

Niemand hat bisher m. W. die falsche Versabteilung der Massoreten an obiger Stelle erkannt, so seltsam auch der Sinn nach der üblichen Übersetzung ist. Übersetzt doch noch Guthe bei Kautzsch in dessen 3. Auflage der „Heiligen Schrift des Alten Testamentes" II 7: „[4] Denn lange Zeit sollen die Israeliten [einsam] sitzen ohne König und ohne Obrigkeit und ohne Opfer und ohne Malstein und ohne Ephod und Teraphim. [5] Danach werden die Israeliten umkehren und Jahwe, ihren Gott, und David, ihren König, suchen und werden in der letzten Zeit voll Furcht zu Jahwe und zu seinem Segen eilen!" Freilich haben schon die Septuaginta so übersetzt, d. h. mit gleicher Satzteilung; allein sie haben erkannt, dafs Teraphim etwas Unerlaubtes sei und nicht in einer Linie mit Erlaubtem stehen könne. Sie haben daher übersetzt, als ob im hebräischen Texte אוּרִים oder תֻּמִּים stünde; ja sie haben auch מַצֵּבָה und אֵפוֹד frei übersetzt: οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατίας οὐδὲ δήλων, „ohne Opferaltar und ohne Priestertum und ohne Urîm (und Tummîm)"; Vet. Lat.: sine altari, sine sacerdotio, sine manifestationibus. Teilt man aber, dem fünfhebigen Rhythmus entsprechend, den Text folgendermafsen ab:

[4] כִּי יָמִים רַבִּים יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [:]
אֵין מֶלֶךְ וְאֵין שָׂר וְאֵין זֶבַח וְאֵין מַצֵּבָה [:]
וְאֵין אֵפוֹד וּתְרָפִים [ ] [5] [ ] יָשׁוּבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [:]
וּבִקְשׁוּ אֶת־יַהְוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דָּוִיד מַלְכָּם [:]
וּפָחֲדוּ אֶל־יַהְוָה וְאֶל־טוּבוֹ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים :

so ergibt sich als Sinn:

[4] „Denn geraume Zeit werden die Israeliten bleiben
Ohne König und ohne Fürsten und ohne Opfer (Priestertum) und ohne Grenzstein.
Aber ohne Ephod und Teraphim (vgl. Richt 17, 5; 18, 14)
[5] werden [hernach] die Israeliten zurückkehren
Und Jahwe, ihren Gott, suchen und David, ihren König,
Und mit freudigem Erbeben werden sie sich Jahwen und seinem Heile zuwenden am Ende der Tage."

Die Stelle ist so klar wie nicht bald eine. Zunächst ist das Exil vorausgesagt, aus dem die Nordisraeliten, geheilt von ihrem Hange zum gesetzwidrigen Kult und Götzendienst (warum verweist hier Kautzsch nicht auf die richtige Parallelstelle Richt 17, 5 und 18, 4? vgl. auch 4 Kg 17, 28), zurückkehren werden, worauf sie nur Jahwe dienen und sich auf die Ankunft des von David abstammenden Messias vorbereiten, diesem aber bei seiner Ankunft als Gott („Jahwe") zujubeln werden. אַחַר „hernach" (V. 5) scheint erst infolge der falschen Satztrennung eingefügt worden zu sein, veranlaſst durch die Zeitbestimmung am Anfang von V. 4. Was die Erfüllung dieser Prophetie anlangt, so scheint sie im NT gegeben zu sein, dessen historische Schriften zeigen, daſs Galiläa und Samaria der Predigt des Heilandes und seiner Apostel ein weit empfänglicheres Herz entgegenbrachten als Judäa, das unter dem besondern Einfluſs der Schriftgelehrten und Pharisäer stand. — Man beachte auch in 4^b und 5^c die Responsion (b^e^nê Jisra'ēl) und das Wortspiel ješ^e^bû und jašûbû, ebenso die Responsion (melekh und malkâm) in 4^c und 5^c.

Die Chronologie des 4. Buches Esdras.

Von Vikar Ch. Sigwalt in Kinzheim.

1.

„Im dreifsigsten Jahre nach dem Untergang der Stadt“ 1, 1 heifst fiktiv: 586 + 30 = 556 v. Chr., hingegen faktisch und historisch: 70 + 30 = 100 n. Chr. 4 Esr ist also 100 n. Chr. geschrieben.

2.

„. . . nach drei Zeiten“, Aeth. tertium mensem 5, 4. Später wird sich zeigen, dafs der „Monat“ à 10 Jahre angesetzt ist. „Nach drei Monaten“ ist demnach = „nach 30 Jahren“! 70 n. Chr. hat Rom triumphiert, 70 + 30 = 100 wird es „in Verwirrung“ sein.

3.

7, 26ff. „Christus“ herrscht 400 Jahre. Da er am Ende der sechsten Woche und Anfang der siebten erwartet wird, so ist das Datum der Herrschaft 6000 bis 6400. Zu Ende des 7. Jahrtausends, am Anfang des 8., beginnt die Ewigkeit, der andere Äon. Dazwischen liegt eine Summe von 6400 bis 7000 = 600, die als sieben Tage des Schweigens, wie in der Urzeit, bezeichnet werden. Aber dort schon waren es nur sechs Tage, und hier auch sind es nur sechs Jahrhunderte des Schweigens. Folglich spricht 4 Esr von sechs Tagen als „sieben Tagen“, wie etwa der Franzose sagt: „quinze jours“ für „14 Tage“; er meint sechs und sagt sieben. So sagt auch Baruch: Woche [also eigentlich sieben] statt sechs Tage!

4.

9, 43. Nach 30 Jahren der Trübsal erhält die Frau den Sohn. Wir dürfen das jetzt umdeuten: 30 Jahre der Trübsal nach der Zerstörung des Tempels; dann kommt der „Sohn", der Messias, nämlich 100 n. Chr.!

5. Das Adlergesicht.

11ff. Die Flügel sind faktisch paarweise zu nehmen. Daran dürfen die zwölf Könige 12, 14 nicht stören. Es handelt sich doch um ein Rätsel, wo man doch nicht alles auf die Nase binden darf. Es mufs genügen, dafs ein oder das andere Flügelpaar ganz versteckt genannt ist. Der findige Rätselsucher mufs eben den Kniff daran schon fürs Ganze merken! Obendrein herrschen jene 12 Flügel „einer nach dem andern" 12, 14. Mit dem Tode Neros, des 6., ist aber die kontinuierliche Reihe gebrochen, wie 4 Esr selber genug betont. Schliefslich sind es 12 Könige, von denen die Gegenkönige entschieden getrennt werden. Über neun kann ich aber nicht hinauskommen, auch wenn ich die drei Häupter, die doch später apart gezählt werden, hinzunehme. Also: 6 Paare grofse Flügel: Cäsar-Nero + 1 Paar kleine Fl. = Galba. Dann die mittlere Zeit: 2 Paar kl. Fl.: Otho und Vitellius. Nachher drei Häupter: Vespasian-Domitian. Endlich 1 Paar kl. Fl.: Nerva. Summa 13. Mit dem nicht Genannten, der 100 n. Chr. regierte, nämlich Trajan, zählt das Adlergesicht 14 Herrscher, macht aber daraus die Ziffer [23 + 1 =] 24. Ich sehe darin, in der Zahl 24, die so künstlich herausgebracht wird, noch eine „rätselhafte" Andeutung!

6.

14, 11. „Denn in 12 Teile [à 500 Jahre] ist die Weltgeschichte geteilt; gekommen ist sie bereits zum 10. [$10 \cdot 500 = 5000$; vgl. 14, 48), [+] zur Hälfte des 10. [Teiles eines Zwölftels der Weltgeschichte, also: $\frac{1}{2} \cdot \frac{1}{10} \cdot \frac{6000}{12} = 25$]; übrig bleiben 2 [Teile à 500] nach der Hälfte des zehnten [Teiles, also nach 25]."
Die 25 Jahre zögert der Messias nach 6000 [= 70 n. Chr.]

noch. Aber dann [95 n. Chr., Tod Domitians] fängt er zu erscheinen an.

7.

14, 48. Das Datum des 4. Buches Esdras:

a. Siebtes „Jahr“ der Welt. Vielleicht „Jahr“ hier = die Zeit bis zum grofsen Weltenschlaf am Ende des Messiasreiches = 6400 : 8 = 800 Jahre. Dann ist 7. „Jahr“ = 4800 — 5600, was mit dem Folgenden stimmt.

b. Sechste „Woche“ = Weltwoche = 5000—6000.

c. 5000 Jahre = Zerstörung des Tempels.

d. Drei „Monate“ = 30 Jahre (nach Zerstörung des Tempels).

e. 12 „Tage“ à 7 Tage = 84 Tage, die Dauer der Offenbarung + 40 Schreibtage. Das Ganze ist das fingierte Datum: 5030 Jahre 84 Tage der Welt, 556 v. Chr.

Alttestamentliches im Codex Bezae.

Von Dr theol. Heinrich Joseph Vogels in Düsseldorf.

Als Jesus auf dem Weg nach Jerusalem in einem Samariterdorf einkehren wollte und die Bewohner des Ortes sich weigerten, ihn aufzunehmen, da sprachen zu ihm Jakobus und Johannes: „Herr, willst du, daſs wir Feuer vom Himmel herabkommen und sie verzehren heiſsen?“ So der echte Lukastext (9, 54) nach Nestle: κυριε θελεις ειπωμεν πυρ καταβηναι απο του ουρανου και αναλωσαι αυτους. Dazu fügt der Textus receptus mit ACDXΓΔΛΠ unc⁸ al pler a b c f q cop^{schw} et^{wi} syr^{sch} et^{p} go aeth Bas Chr usw. noch die Worte ως και ηλειας εποιησεν. Von neueren kritischen Ausgaben hat keine diesen von Westcott-Hort als *western and syrian* bezeichneten Zusatz in den Text aufgenommen: mit Recht, nicht nur weil in den Hss ℵBLΞ 71. 157 syr^{sin} syr^{cu} e vg diese Worte fehlen, sondern auch vor allem, weil sich kein Grund namhaft machen läſst, warum diese Worte hätten gestrichen werden sollen. Hingegen leuchtet sofort ein, warum man sie hinzugefügt hat: in den Worten κυριε θελεις ειπωμεν κτλ. liegt eine Anspielung auf die Erzählung 4 Kg 1, 10 12, wo Elias sagt: και ει ανθρωπος θεου εγω, καταβησεται πυρ εκ του ουρανου και καταφαγεται σε κτλ.[1] Der Zusatz muſs schon sehr früh ins Evangelium eingetragen worden sein, da er sonst unmöglich diese reiche Bezeugung im Westen wie im Osten der alten Kirche aufweisen könnte. Er muſs weiterhin von einem Gelehrten herrühren, der mit dem Text des AT gut vertraut gewesen ist. Nun sind wir hier in der glücklichen Lage festzustellen, von

---

[1] LXX nach der Ausgabe von H. B. Swete, The Old Testament in Greek, Cambridge 1909.

wessen Hand dieser Zusatz stammt. Es ist kein anderer als Tatian der Assyrer. Macht uns dies die Tatsache, daſs der Zusatz sich in D, der Vetus latina und in der Pešittho findet. schon wahrscheinlich genug, so wird es uns zur Gewiſsheit, wenn wir den arabischen Tatian, der vom ursprünglichen verhältnismäſsig viel bewahrt hat, nachschlagen: er liest cap. XXXVIII: *Our Lord, wilt thou that we speak, and fire come down from heaven, to extirpate them, as did Elijah also?* [1] Von dieser Erkenntnis aus aber fällt Licht auf eine andere Variante im nämlichen Lukasvers, statt απο του ουρανου bieten CD 1. 118. 131 go Bas Chr: εκ του ουρανου. Sachlich ist diese Abweichung völlig belanglos; um aber den Aufwand von Sorgfalt kennen zu lernen, mit der Tatian bei Abfassung des Diatessarons zu Werke ging, ist sie von höchster Bedeutung. Sie beweist uns, daſs Tatian hier die Septuaginta nachgeschlagen und danach den Evangelientext απο του ουρανου in der Form εκ τ. ουρ. in sein Diatessaron eingetragen, weil er 4 Kg 1, 10 so las.

Eine Beobachtung von dieser Tragweite sieht man nicht gern auf ein so schmales Fundament gestützt. Es sei darum eine Reihe von ähnlichen Erscheinungen im Cantabrigiensis behandelt, die zu demselben Resultat bzw. darüber hinaus führen.

Mit der Einführungsformel καθως γεγραπται εν τω ησαια τω προφητη zitiert Mk 1, 2 die Stelle: ιδου αποστελλω τον αγγελον μου προ προσωπου σου, ος κατασκευασει την οδον σου· φωνη βοωντος εν τη ερημω· ετοιμασατε την οδον κυριου, ευθειας ποιειτε τας τριβους αυτου. Tatsächlich stammt das Zitat nur von φωνη ab aus Isaias (40, 3), der erste Satz ιδου αποστελλω κτλ. ist aus Mal 3, 1 genommen. Dementsprechend läſst Mt an der Parallelstelle (3, 3) den ersten Satz weg. Auch Lk (3, 4 ff) zitiert wie Mt, vervollständigt aber das Zitat durch Hinzufügung der Worte: πασα φαραγξ πληρωθησεται και παν ορος και βουνος ταπεινωθησεται και εσται τα σκολια εις ευθειας

[1] Nach der Übersetzung von H. W. Hogg, The Diatessaron of Tatian *in* Ante-Nicene Christian library, addit. vol. Edinburgh 1896 ff.

και αι τραχειαι εις οδους λειας· και οψεται πασα σαρξ το σωτηριον του θεου. Io (1, 23) bietet eine eigene kurze Form: εγω φωνη βοωντος εν τη ερημω· ευθυνατε την οδον κυριου.

Nach den LXX (ebenso die Masora und die atl Pešittho[1]) ist Is 40, 3 statt des τας τριβους αυτου der Synoptiker zu lesen: τας τριβους του θεου ημων· (Mas. und Peš. wörtlich: τω θεω ημων). Auch dieses Zitat hat das Diatessaron (Tat^{arab} cap. III: *paths for our God*) dem AT konformiert. Denn in Mt lesen b syr^{cu} Cyr$^{ioh\,244}$ Ir^{int} statt αυτου: *dei nostri*, außerdem fügen a b c g^{2} gat Ir^{int} Arn hinzu: *omnis vallis implebitur et omnis mons et collis humiliabitur et erunt* (a add *omnia*) *prava* (Ir *tortuosa*) *in directa* (Ir *—ctum*) *et aspera in vias planas* (c *viam planam*) *et videbit omnis caro salutare* (a *—rem*) *dei* (gat om *et videbit etc.*) aus Lk 3, 5 ff. In Mk lassen Bas Epiph Victorin das Stück aus Malachias fallen, wie Mt und Lk, a b c f ff^{2} g^{2} mt go syr$^{p\,mg}$ in$^{codd\,2}$, außerdem die Vulgatahss EM lesen statt αυτου: *dei nostri*, Ir$^{int\,187\,bis}$: *ante deum nostrum*; außerdem hat c hier einen Zusatz, der noch über das Lk-Zitat hinausgeht: *Omnis vallis replebitur et omnis mons et collis humiliabitur et omnia prava erunt recta et aspera in planiciem. Et videbitur gloria domini et videbit omnis caro salutare dei nostri, quoniam deus locutus est. Vox dicentis clama. Et dixit: Quid clamobo?* (so Belsheim) *omnis caro fenum et omnis gloria sicut flos feni; aruit fenum et flos decidit. Verbum autem domini manet in aeternum*[2]. In Lk bieten syr^{sin} syr^{cu} syr^{sch} pers^{p} statt αυτου: *deo nostro*, Or Ir^{int}: *dei nostri*; endlich addiert e in Io: *rectas facite semitas dei nostri.*

Die interessanteste Diatessaronlesart hat hier wohl der Bezatext uns aufbewahrt. Während in Mt sein griechischer Text — der Lateiner fehlt — wörtlich mit der Ausgabe Nestles übereinstimmt, liest Mk 1, 3 der Grieche: ευθειας ποιειτε τας τριβους του θῦ ὑμω, dagegen der Lateiner: *rectas*

[1] Biblia Veteris et Novi Testamenti syriace, ed. Sam. Lee, London 1823 ff.

[2] Die Provenienz dieses z. T. den LXX, z. T. aber auch andern Quellen entnommenen Zusatzes bleibt zu untersuchen.

fa(ci)te semitas dī nostri; in Lk 3, 4 der Grieche: ευθειας ποιειτε τας τριβους ϋμων, der Lateiner: *rectas facite semitas eius.* Für Mk ist die Variante υμων nur noch durch 34^mg bezeugt; zur Lesart τας τριβους υμων in Lk vgl. Cyr^luc 140 (zitiert bei Tischendorf). Die hier durch zwei Evangelien bezeugte Lesung υμων, die in meinem Verzeichnis der parallelen Varianten des Bezatextes nicht hätte fehlen sollen, notiert die Septuagintaausgabe von Holmes-Parsons zu Is 40, 3 als Lesung der Minuskel 26. Dazu kommt noch ein anderes. Lk 3, 6 schreibt D statt το σωτηριον του θεου: το σωτηρ̄ιον κ̄υ (d: *salutarem* [wie a in Mt 3, 3] *d̄mi*). Ebenso nur noch der Äthiope. Aber an Stelle des freien Lukaszitates: και οψεται πασα σαρξ το σωτηριον του θεου gibt syr^cu die Lesung nach Is 40, 5 (Peš.) ܘܢܬܓܠܐ ܐܝܩܪܗ ܕܡܪܝܐ ܘܢܚܙܘܢܗ ܐܟܚܕܐ ܟܠ ܒܣܪ ܡܛܠ ܕܦܘܡܗ ܕܡܪܝܐ ܡܠܠ. Genau so syr^sin, nur daſs er die letzten Worte: *quia os domini locutum est* fallen läſst[1]. Auf syrischem Boden begegnet uns also wieder das κυριου, das sich auch in dem früher zitierten Zusatz des Codex Colbertinus fand[2] und zweifellos eine Diatessaronlesart darstellt.

Schon Wildeboer[3] hat gesehen, daſs die atl Zitate des Syrus Curetonianus gewöhnlich nach der atl Pešittho abgeändert sind; für den Sinaisyrer gilt, wie Burkitt[4] zeigt, das nämliche. Haben wir in diesem Verfahren eine Eigenart des Evangeliums „der Getrennten“ zu erblicken, oder ist diese Annäherung des ntl Textes an den Wortlaut des AT das Werk des Mannes, der der syrischen Kirche das Evangelium „der Gemischten“ geschenkt? Es scheint das letztere der Fall zu sein. Dafür noch ein Beispiel!

Seitdem der Nachweis erbracht ist, daſs der Bezatext unter dem Einfluſs eines griechischen Diatessarons seine eigenartige

[1] Statt ܘܢܚܙܘܢܗ liest syr^sin: ܘܢܚܙܘܢܗܝ.

[2] Wordsworth-White notieren zu Lk 3, 5 planas] + et videbitur maies domini Q r (maiestatis).

[3] De waarde der syrische evangeliën door Cureton ontdekt en uitgegeven, Leiden 1880, 33. (Das Buch ist mir nicht zugänglich, ich zitiere nach F. Baethgen, Evangelienfragmente, Leipzig 1885, 31.)

[4] Evangelion da-Mepharreshe II, Cambridge 1904, 201 ff.

Form empfangen, mufs es auch als bewiesen gelten, dafs seine Genealogie Lk 3. 23 ff dem Diatessaron entstammt. Sie kombiniert bekanntlich die lukanische Stammtafel mit der des Mt-Evangeliums. Von Joseph bis Abraham nennt sie die Glieder so, wie sie sich bei Mt (in umgekehrter Reihenfolge) finden, von Abraham bis auf Adam ist die Abfolge die gewöhnliche. Als Eigentum Tatians mufs diese Genealogie — trotz des entgegenstehenden Zeugnisses bei Theodoret von Cyrus[1] — um so eher angesprochen werden, als sie auch in der syrischen Kirche nicht unbekannt gewesen ist. Schon F. H. Chase[2] hat auf die Übereinstimmung zwischen D und Aphraates hingewiesen: The genealogy . . found in D is also found in the Homily of Aphraat 'On the Cluster' (Wright, p. ܬܣܚ, Bert, p. 392). The only point of difference between D and Aphraat is that the former inserts Eliakim between Josias and Joakim (= Jechonias or Jehoiakim, Mt 1. 11 f). Since however Eliakim is another name for Jehoiakim (2 Kings 23, 34), it was probably first added as an alternative gloss and then crept into the genealogical series. It should further be added that the name Cainan, which has no place in D, is deliberately omitted by Aphraat, for he expressly notes (p. ܬܨ) that *Arphaxad* begat Sala. Soweit Chase. Zwischen Jechonias und Josias sind in D zwei Glieder: ιωακειμ (vgl. dazu den Apparat Tischendorfs zu Mt 1, 11) und ελιακειμ eingeschoben. Woher diese beiden Namen kommen, hat Chase schon angedeutet. 4 Kg 23, 34 heifst es: και εβασιλευσεν φαραω νεχαω επ αυτους τον ελιακειμ υιον ιωσειου βασιλεως ιουδα αντι ιωσειου του πατρος αυτου και επεστρεψεν το ονομα αυτου ιωακειμ. Dann sind zwischen Ozias und Joram mehrere Glieder ergänzt: του αμασιου, του ιωας und του οχοζιου. Vielleicht ist an dieser Stelle der Text nicht ganz in Ordnung; denn neben dem griechischen του οζεια liest der Lateiner: *qui fuit ezecia.* Aber das eine mufs als zweifellos gelten, dafs Tatian das AT nachschlug, als er diese

[1] Vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I. Teil: Tatians Diatessaron, Erlangen 1881, 35.

[2] The Syro-Latin Text of the Gospels, London 1895, 81 f.

Stammtafel aufstellte, und die Lücken aus 1 Chr 3, 11 f ergänzte. Denn dieselbe Ergänzung findet sich nicht nur bei Aphraates, sondern ist auch in Mt 1, 8 durch syr^cu (anders syr^sin!), aeth und Epiphanius bezeugt. Um das Verhältnis der einzelnen Texte zueinander zu veranschaulichen, stelle ich sie im folgenden nebeneinander.

Masora (1 Chr 3, 10 f)	LXX (1 Chr 3, 10 f)	D (Lk 3, 23 ff)	Nestle (Mt 1, 8)	Aphraates [1]	Peš. (1 Chr 3, 10 f)
יותם	ιωαθαν	ιωαθαν	ιωαθαμ	ܝܘܬܡ	wie Aphr.
עזריה	αζαρια	οζεια (ezecia)	οζειας	ܥܘܙܝܐ	„
אמציהו	αμασιας	αμασιου	—	ܐܡܘܨܝܐ	„
יואש	ιωας	ιωας	—	ܝܗܘܐܫ	ܝܘܐܫ
אחזיהו	οζεια	οχοζιου	—	ܐܚܙܝܐ	wie Aphr.
יורם	ιωραμ	ιωραμ	ιωραμ	ܝܗܘܪܡ	ܝܘܪܡ
יהושפט	ιωσαφατ	ιωσαφαδ (iusafad)	ιωσαφατ	ܝܗܘܫܦܛ	wie Aphr.

Diese Liste zeigt uns, 1. daſs die Quelle, aus der die Ergänzung in Aphraates und syr^cu geflossen ist, die atl Pešittho war, von der sie sich selbst in der Orthographie nur ganz unbedeutend unterscheidet. 2. Daſs die Ergänzung in D an dieser Stelle weder nach den LXX, noch nach der Masora vorgenommen ward, sondern ebenfalls nach der atl Pešittho. Verstärkt wird diese letztere Beobachtung durch den Umstand, daſs in der Genealogie des Cantabrigiensis der Name καιναν getilgt ist. Lk hat diesen καιναν aus der LXX (Gn 10, 24) in sein Evangelium aufgenommen. Da die Masora und demgemäſs auch die Pešittho den Namen nicht kennen, hat Tatian ihn getilgt [2].

Für die bisher behandelten atl Korrekturen im Evangelium läſst sich, wie mir scheint, die Urheberschaft Tatians mit

---

[1] Zitiert nach W. Cureton, Remains of a very antient recension of the four Gospels in Syriac, London 1858, preface p. VII. — Genau wie Aphraates lautet die Genealogie in syr^cu (Mt 1, 8); nur im Namen ܝܘܐܫ behält syr^cu die Orthographie der Pešittho bei.

[2] Zu den Genealogien vgl. W. Cureton, Remains pref. p. VII ff; und A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien II 1, Berlin 1902, 1 ff; II 2, Berlin 1905, 211 f. Vgl. weiter J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Freiburg 1910, 58 ff.

Sicherheit feststellen, schon ein flüchtiges Studium des Cantabrigiensis zeigt uns aber, daſs sich seine Hand keineswegs auf diese Stellen beschränkte. Oder sollte es nicht statthaft sein, wenn in Lk 17, 27 bei den Worten ησθιον επινον εγαμουν εγαμιζοντο αχρι ης ημερας εισηλθεν νωε εις την κιβωτον και ηλθεν ο κατακλυσμος D statt ηλθεν ein εγενετο (d: *fuit*, e: *factum est*) bietet, diese Änderung als tatianisch zu betrachten, deren Quelle Gn 7, 10 17 war? Zwei Verse weiter (17, 29) ist die Stellung πυρ και θειον als die echte durch die Hss ℵBEGHLRSUVXΓΔ Λ al pler c f vg cop syr^sch arm aeth bezeugt, hingegen stellen auſser D die Hss AKMΠ al plus^10 go syr^p — als indirekte Zeugen treten syr^cu a b e ff^2 i l q, die alle και θειον omittieren, hinzu —: θειον και πυρ nach Gn 19, 24.

Aus der groſsen Fülle von Einzelheiten, die bei einer abschlieſsenden Behandlung zur Sprache kommen müſsten, seien hier folgende Lesarten des Cantabrigiensis notiert.

Mt 1, 22 + ησαιου ante του προφητου.
1, 23 ~ καλεσεις l. καλεσουσιν (d: vocabit). Vgl. Is 7, 14.
1, 23 ~ ενμανουηλ (d: inmanuel).
2, 17 ~ ηρεμιου l. ιερεμιου[1].
2, 18 + θρηνος και ante κλαυθμος (Jer 38, 15 LXX).
~ ηθελησεν l. ηθελεν (Jer 38, 15. Minuskel 26 al.).
3, 17 ~ συ ει l. ουτος εστιν (Ps 2, 7).
4, 4 ~ εν παντι ρηματι θεου, om. εκπορευομενου δια στοματος.
4, 15 ~ γαλιλαιας l. γαλιλαια (Is 9, 1 bei Holmes u. Sabatier).
4, 16 ~ ειδον φως μεγαν οι καθημενοι l. φως ειδεν μεγα και τοις καθημενοις (Is 9, 2 LXX).
4, 16 om και ante σκεια (Is 9, 2 LXX).
5, 38 om και ante οδοντα (Lv 24, 20).
9, 36 ~ ως προβατα l. ωσει πρ. (vgl. Mk 6, 34 und 2 Chr 18, 16).

[1] Vgl. Jer 1, 1; dort notieren Holmes-Parsons επι ηρεμιαν als Lesung der Septuagintamajuskel III (bei Swete III 223: Cod. A). Vgl. auch syr.: ܐܘܪܡܝܐ.

10, 15 ~ γομορας l. γομορρων [1].
10, 35 ~ υιον l. ανθρωπον (Mich 7, 6).
om του ante πατρος.
12, 20 ~ ου μη ζβεσει l. ου σβεσει (vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. 123, c. 27, ed. Otto p. 444).
12, 21 + εν ante τω (Is 42, 4).
13, 14 + πορευθητι και ειπε τω λαω τουτω (Is 6, 9: ειπε Minuskeln bei Holmes-Parsons).
13, 35 om ησαιου.
13, 35 + κοσμου post καταβολης (vgl. Sabatier zu Ps 77, 2).
13, 43 ~ λαμψουσιν l. εκλαμψουσιν (vgl. Dn 12, 3 [Theodot.] und Iustin., Apol. I 16 [ed. Otto p. 54]).
16, 27 ~ κατα την πραξιν (d: *secundum opera*) (vgl. Ps 61, 12 und Prv 24, 12 LXX).
18, 16 om μαρτυρων (vgl. Dt 19, 15).
19, 5 ~ ενεκεν l. ενεκα (Gn 2, 24 LXX).
19, 26 + τω ante θεω (Gn 18, 14 LXX).
21, 5 om και ante επιβεβηκως (vgl. Iustin., Apol. I 35 [ed. Otto p. 106]).
21, 5 om επι ante πωλον.
21, 5 ~ υποζυγιον (d omisso υιον vertit: *pullum subiugalem*).
21, 42 ~ υμων l. ημων (Ps 117, 23 LXX Minuskeln).
23, 39 ~ θεου l. κυριου (d: *d͂ei* [sic!]). Vgl. Ps 107, 25 26.
26, 31 ~ διασκορπισθησεται l. -ονται (vgl. Barnab. Epist. 5, ed. Funk, Patr. Apost. I 52).
27, 39 ~ την κεφαλην l. τας κεφαλας (Ps 21, 7).
27, 43 + αυτον post νυν.
27, 46 ~ λαμα ζαφθανει l. λεμα σαβαχθανει.
Mk 2, 26 om επι αβιαθαρ αρχιερεως [2].
4, 12 ~ συνωσιν l. συνιωσιν.
7, 6 ⪢ ο λαος ουτος (Is 29, 13 LXX).

[1] Nicht nur der Numerus ist zu beachten, sondern auch die Orthographie -ρ-. *gomoram* und *gomorum* verzeichnen Brooke — McLean Gn 19, 24 28 als Lesung des Cod. Lugdunensis.

[2] Vielleicht nach Mt 12, 4; aber 1 Kg 21 bezeichnet als den Vater des Abiathar den Abimelech.

7, 10 om σου post μητερα (Ex 20, 12).
7, 34 ~ εφφεθα l. εφφαθα.
10, 7 om αυτου post πατερα.
10, 19 sic: μη μοιχευσης μη πορνευσης μη κλεψης μη ψευδομαρτυρησεις (vgl. Dt 5, 20; Ex 20, 16).
10, 51 ~ κυριε ραββει l. ραββουνει.
12, 26 om ο ante θεος αβρααμ (Ex 3, 6).
12, 30 om και εξ ολης της διανοιας σου.
12, 32 om αλλος.
12, 33 ~ δυναμεως l. συνεσεως (Dt 6, 5).
12, 33 ~ σεαυτον l. εαυτον (Lv 19, 18).
12, 36 ~ λεγει l. ειπεν 2° (vgl. Iustin., Dial. c. Thryph. 83bis, ed. Otto p. 298 f und Sabatier zu Ps 110, 1)[1].
13, 26 ~ επι των νεφελων l. εν νεφελαις.
15, 34 sic: ηλει ηλει λαμα ζαφθανει.

Lk 1, 37 αδυνατησει (aber d: *est impossibile*) vgl. Gn 18, 14.
1, 47 ~ εν l. επι (vgl. 1 Kg 2, 1 LXX).
1, 76 ~ προ προσωπου l. ενωπιον (vgl. Mal 3, 1; Ex 23, 20 LXX).
2, 24 ~ νεοσσους l. νοσσους[2].
3, 22 ~ υιος μου ει συ εγω σημερον γεγεννηκα σε (vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. 88 [ed. Otto p. 324] und 103 [p. 372]; vgl. 122 [p. 440] aus Ps 2, 7).
4, 8 > κ̃ν τον θ̃ν σου προσκυνησεις (Dt 6, 13 LXX).
10, 27 om και εν ολη τη διανοια σου.
11, 49 om δια τουτο και η σοφια του θεου ειπεν (wie Mt 23, 34; das Zitat ist im AT nicht nachweisbar).
18, 20 ~ ου μοιχευσεις· φονευσεις· κλεψεις.
19, 46 ≳ οτι ο οικος μου οικος προσευχης εστιν.
21, 24 ~ εν στοματι ρομφαιας l. στοματι μαχαιρης (vgl. Sir 28, 18 LXX Cod. C, bei Swete II 701).
21, 24 > παντα τα εθνη (Dt 28, 64).
21, 35 om παντας (Is 24, 17; vgl. auch Jer 25, 29).
22, 37 + των post μετα (Is 53, 12 LXX).

---

[1] Auch Lk 20, 42 und Act 2, 34 liest D statt ειπεν: λεγει.
[2] Zu νεοσσους = νοσσους vgl. Stärk in ZwTh 1897, 265[1].

Io 12, 40 + μη ante νοησουσιν.

20, 16 ~ ραββωνει l. ραββουνει.

Die vorstehenden Ausführungen werden der ntlichen Textkritik hoffentlich die Pflicht nahelegen, Art und Maſs des Einflusses Tatians nach dieser Richtung hin klarzustellen. Dabei sind alle atl Zeugen (mit Einschluſs der Vetus Latina) heranzuziehen. Zweckmäſsig wird man mit der Untersuchung des Evangelientextes auch eine solche der Apostelgeschichte verbinden, da sich darin die gleichen Erscheinungen wiederholen wie im Evangelientext des Cantabrigiensis. Vieles deutet darauf hin, daſs Tatian auch der Vater der abendländischen Textform der Apostelgeschichte ist, ja daſs die Apostelgeschichte selbst in alter Zeit einmal mit dem Diatessaron zu einem Werk verbunden war, dem ältesten Corpus historiae ecclesiasticae, das dann aber kein Diatessaron mehr gewesen wäre, sondern ein Diapente.

Sprachliche Randnoten zum NT.

Von P. Franz Zorell S. J. in Valkenburg.

1. Apg 27, 44: ἐπί τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου.

Wir lesen im Zusammenhang: 43 ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορρίψαντας πρώτους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξιέναι 44 καὶ τοὺς λοιποὺς οὓς μὲν ἐπὶ σανίσιν οὓς δὲ ἐπί τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου. Der in der Überschrift herausgehobene Ausdruck, dem unsere Untersuchung gilt, wird, soviel wir sehen, von sämtlichen alten Übersetzungen (syr. kopt. arm. vulg.) wie auch von den neueren Übersetzern und Erklärern (Allioli-Arndt, Reischl, Weinhart, Felten, Crampon — Luther, Beza, Authorized Version, Revised Version, Weizsäcker, Stage; Knabenbauer — Weiſs, Blaſs u. a.) ganz einhellig in neutrischem Sinn aufgefaſst = „auf Trümmerstücken des Schiffs". Trotzdem wird man zugeben müssen, daſs der griechische Ausdruck, der die fraglichen Schiffstrümmer bezeichnen soll, sehr eigentümlich klingt und ein ähnlich geprägter Ausdruck sich kaum finden lassen will. Nebstdem war es auch ein für die armen, des Schwimmens unkundigen Passagiere eigentümlicher, gewiſs wenig Vertrauen weckender Befehl des Hauptmanns, sich auf irgendwelchen losgerissenen Schiffstrümmern ans Land zu retten. Und warum werden von Lukas die Bretter (gehören diese nicht in den Bereich des Begriffs τὰ ἀπὸ τοῦ πλοίου?) und die Schiffstrümmer so sorglich auseinander gehalten?

Nun begegnet einem aber in der historischen Literatur der Griechen und gerade auch bei Lukas öfter die Ausdrucksweise τινὲς τῶν ..., „einige Leute von ..." (Lk 6, 2; 9, 27; 19, 39; 20, 27 Apg 10, 23; 17, 18 28; 19, 13 31; 23, 9 12 t. r.);

gern folgt auch auf τινὲς τῶν eine Präposition: τινὲς τῶν σὺν ἡμῖν (Lk 24, 24), τινὲς τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς (Apg 6, 9), τινὰς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας (Apg 12, 1, ebenso 15, 5). Wenn nun οἱ ἀπὸ τοῦ πλοίου heiſst „die Leute vom Schiff, die Schiffer" (vgl. οἱ ἀπὸ τῆς πόλεως, „die Stadtleute" Polyb. 5, 70, 8; οἱ ἀπὸ τῆς χώρας, „die Landleute" ebd. 2, 6, 8), so heiſst τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου „einige von den Matrosen". Daſs einige kräftige Matrosen sich besser eignen zum Retten der Leute, die nicht schwimmen können, als Schiffstrümmer (die keine Bretter sind), wird einleuchten. Daſs die Stärkeren und Mutigeren derselben auf Bretter gesetzt, die Schwächsten und Hilflosesten aber von starken Matrosen ans nahe Ufer getragen wurden, war auch ganz den Umständen entsprechend und erwähnenswert. Der Übergang von tragenden Sachen zu tragenden Personen erklärt auch den sonst für „bedeutungslos" ausgegebenen Wechsel des von den beiden ἐπί abhängigen Kasus.

Also sowohl in der Sache als im sprachlichen Ausdruck begründet, ja als allein richtig scheint uns die Übersetzung der angeführten Stelle: „Der Hauptmann befahl, die, welche schwimmen könnten, sollten zuerst sich ins Wasser stürzen und ans Land begeben, die übrigen lieſs er ans Land bringen, teils auf Brettern, teils auf dem Rücken von einigen Schiffsleuten."

2. 2 Kor 12, 13 Tischend. WH.: Τί γάρ ἐστιν ὃ ἡσσώθητε ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας . . .;

Grimm, Grimm-Thayer, Preuschen, Blaſs (Gramm. § 24), Schmiedel (Gramm. § 15) stellen den Aorist ἡσσώθην entweder direkt zum Präsens ἡττάομαι oder halten das Präsens ἡσσόομαι einfach für eine vulgäre Nebenform von ἡττάομαι. Dagegen liegen jedoch verschiedene Bedenken vor. Das Verbum ἡττάομαι mit seinen Derivaten war in seiner attischen Form (άομαι! ττ!) in die Koiné übergegangen (vgl. LXX-Konkordanz); wie kommt Paulus dazu, ihm hier eine ionische Form zu geben? Ferner wie kommt er darauf, mit Aufgabe der gebräuchlichen Konstruktionen (ἡ. τινός, ὑπό τινος) zu schreiben

ὑπὲρ τὰς λοιπὰς ἐκκλησίας? Kann man überhaupt ein Verbum. das bedeutet „im Kampf unterliegen", mit ὑπέρ τινος konstruieren? Und ist im Vers von irgend einem Kampf der Korinther mit andern Kirchen die Rede, in welchem jene unterlegen wären?

Eine andere naheliegende Erklärung der Verbalform ἡσσώθητε scheint allen diesen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Von den Komparativen βελτίων, ἐλάσσων, κρείττων, μείων hatte man schon längst Verba auf όω abgeleitet: βελτιόω (Aristot.). ἐλασσόω (Thuk. ff), κρειττόω (Theophr.), μειόω (Xen. ff) = „besser bzw. geringer machen"; auch χειρόομαι wird oft so gebraucht = χείρων γίνομαι. So stand also nichts im Wege, daſs Paulus gelegentlich einmal vom Komparativ ἥσσων (der mit dieser σσ-Form in der Koiné vorlag) die Neubildung ἡσσόω ableitete; die in diesem Verbum direkt ausgedrückte Komparatividee machte die Konstruktion mit ὑπέρ möglich: eines Zusammenhangs mit dem Verbum ἡττάομαι war man sich bei ἡσσόομαι nicht mehr bewuſst.

Es ist also einfach zu übersetzen: „Worin seid ihr denn andern Gemeinden gegenüber geringer gemacht (d. h. hintan gesetzt, benachteiligt) worden?"

3. Lk 2, 14.

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ,	Ehre sei in der Höhe Gott,
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη,	und auf Erden sei Friede,
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.	bei den Menschen [Gottes] Wohlgefallen!

lautet der textus receptus. Miſslich ist hier, daſs die auf Θεῷ folgenden Worte, die inhaltlich und fast auch dem Wortlaut nach ein Parallelglied zum ersten Stichus bilden, in zwei asyndetische Sätzchen zerstückelt werden, deren Form, mit dem Anfangsstichus zusammengelesen, ein an den hebräischen Parallelismus gewöhntes Ohr nicht recht befriedigt. Leicht ist daher zu verstehen, wie man frühzeitig darauf kam, durch Änderung in εὐδοκίας (codd. ℵ* AB*D, Itala, Vulg., Goth.) einen Text herzustellen, der obiger Schwierigkeit aus dem Weg geht:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ	Ehre sei in der Höhe Gott,
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.	und auf Erden sei Friede unter den Menschen des göttlichen Wohlgefallens,

einen Text, der selber freilich in seinem Schlufsglied eine neue sprachliche wie auch sachliche Schwierigkeit bietet. Diese wollen wir hier nicht von neuem darlegen und entwickeln (vgl. darüber BZ V 381ff und 402f).

Nach unserem Dafürhalten ist aber der textus receptus so stark bezeugt, dafs er vielleicht auf mehr Rücksicht Anspruch machen kann, als ihm die Kritiker allgemein zu teil werden lassen. Treten doch für den Wortlaut εὐδοκία alle syrischen Versionen (auch das Evangeliarium Hierosolymitanum) ein, wie auch die koptische, armenische, äthiopische und slavische Bibelübersetzung; die Unzialhandschriften A (im Text der Hymnen) LPΓΔΛΞ lesen ebenso, die Korrektoren von א und B glaubten εὐδοκία als besseren Text wiederherstellen zu sollen; die griechischen Väter zeugen für εὐδοκία in ganz erdrückender Mehrzahl. Auch als schwierigere Lesart hat εὐδοκία ein ganz besonderes Recht auf Berücksichtigung.

Die in ihm enthaltene, oben gekennzeichnete Schwierigkeit läfst sich u. E. so heben. Es läfst sich denken, dafs aus einem hebräischen Urtext der Kindheitsgeschichte folgendermafsen übersetzt wurde:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ,	כָּבוֹד בַּמָּרוֹם לֵאלֹהִים
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις.	וּבָאָרֶץ שָׁלוֹם בָּאֲנָשִׁים
εὐδοκία.	אָמֵן׃

Das Wort אָמֵן am Schlufs von Gebeten und Hymnen stellt eine εὐδοκια (ein Placet) dar, sei es die von den Mitbetenden oder Mitsingenden dem Vorbeter bzw. Vorsänger ausgesprochene eigene εὐδοκία, ihr Einverständnis, sei es die von ihnen gewünschte göttliche εὐδοκία (fiat fiat! das walte Gott!). Es entspräche ganz den Gepflogenheiten des Lukas, wenn er das hebräische Wort ἀμήν durch den Versuch einer Übersetzung ins Griechische verdeutlichte, wie er z. B. 19, 38 δόξα ἐν ὑψίστοις schreibt statt des ὡσαννὰ ἐν ὑ. bei Mt und Mk, und

λέγω ὑμῖν ἀληθῶς 9, 27 statt ἀμὴν λέγω ὑμῖν Mt 16, 28 Mk 9, 1 (vgl. auch Lk 12, 44 mit Mt 24, 47 und Lk 21, 3 mit Mk 12, 43). Auf den gleichen Sinn liefe es hinaus, wollte man den absolut hingestellten Nominativ εὐδοκία auffassen als Abkürzung der beliebten jüdischen Gebetsformel γένοιτο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου (u. dgl.) = יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ, aram. יְהֵא רַעֲוָה מִן־קֳדָמָיךְ (Belege bei Dalman, Die Worte Jesu S. 173; sie findet sich auch im jüdischen Gebetbuch).

Bei dieser Auffassung bestände der englische Lobgesang aus zwei einander genau im Parallelismus entsprechenden Stichen nebst der Schlufsformel „Amen“:

„Ehre sei in der Höhe Gott
und Friede auf Erden bei den Menschen.
Amen.“

Grammatisch möglich wäre auch noch folgende Konstruktion des textus receptus: wir haben einen semitischen Nominalsatz vor uns, dessen Subjekt aus den Worten Δόξα κτλ. bis ἐν ἀνθρώποις besteht und dessen Prädikat εὐδοκία (= רָצוֹן) ist: „Dafs Gott im Himmel Ehre zu teil werde und bei den Menschen auf Erden Friede walte, das ist es, was Gott will.“

Der Einzug Jesu in Jerusalem bei Mondschein?

Ein Beitrag zur Chronologie der Leidensgeschichte.

Von Theophil Bromboszcz in Breslau.

In seiner „Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn“ (Freiburg 1903, S. 25 ff) sucht Prof. Johannes Belser nachzuweisen, daſs Jesus seinen feierlichen Einzug in Jerusalem an einem Sabbatabend bei Mondschein gehalten habe. Zu dieser seltsamen Annahme sieht er sich durch die chronologischen Angaben bei Jo 12, 1 und 12 gezwungen, insofern jene die Ankunft Jesu und seine Salbung in Bethanien zweifellos auf einen Freitag, diese den Einzug in Jerusalem auf den „folgenden“ Tag, also auf einen Sabbat, festsetze. Wegen der Sabbatruhe müsse der Einzug natürlich erst am Abend, und zwar beim Scheine des Ostervollmonds, stattgefunden haben. Weil diese Zeitbestimmung in Beziehung zum Datum des Todestages Jesu steht, so verlohnt es sich, näher darauf einzugehen.

Will man den Tag des Einzugs Jesu in Jerusalem genauer bestimmen, so muſs dabei der Wochentag und das Datum des ersten Paschafesttages zugrunde gelegt werden. Nach der johanneischen Chronologie der Leidensgeschichte (im Sinne der Antizipationstheorie) ergäbe sich für die Zeitbestimmung der Tage vor Pascha folgendes Schema:

Sabb.	Sonnt.	Mont.	Dienst.	Mittw.	Donn.	Freit.	|	Sabb.	Sonnt.
8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.[1]	|	15.	16. Nisan.

Danach konnte Jesus in Bethanien (ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, Io 12, 1) nur am

[1] = Todestag Jesu. | = Beginn des Festes.

Sonntag den 9. Nisan angekommen sein; denn da das Fest am 15. Nisan, einem Sabbat, begann, so kann der sechste Tag vor Pascha zwar auf den 8., 9. oder 10. Nisan treffen, je nachdem man bei der Zählung keinen der beiden Endtermine oder nur einen bzw. beide mitzählt. Der 8. Nisan fällt aber ohne weiteres fort, weil er nach der Antizipationstheorie auf einen Sabbat fällt, an welchem Jesus unmöglich die Reise von Jericho nach Bethanien unternommen haben konnte. Der 10. Nisan kann auch nicht in Betracht kommen, da erstens bei dieser chronologischen Zählung sogar noch der 15. Nisan mitgezählt werden würde, was doch schon deshalb als unzulässig erscheint, weil das Paschafest bereits am Abend des 14. Nisan beginnt, und zweitens zwischen dem Einzuge in Jerusalem und dem Abendmahlstage nur ein einziger Tag liegen würde. Sehr annehmbar erscheint dagegen nach der Antizipationstheorie der 9. Nisan, ein Sonntag, als Tag der Ankunft in Bethanien und der „folgende“ Tag als Tag des Einzugs in Jerusalem. Jo 12, 12 würde keine Schwierigkeit für die Zeitbestimmung bereiten, und auch das Bedenken wäre beseitigt, warum Jesus den letzten Sabbat vor dem Feste nicht im Tempel in Jerusalem, sondern in Bethanien gefeiert habe; denn nach dieser Theorie hätte er ihn in Jericho gefeiert. Die Salbung in Bethanien würde danach passend auf den Tag der Ankunft in Bethanien zu setzen sein, so daſs die Ereignisse von Jo 12, 1—19 in folgender Weise chronologisch zu ordnen wären: (am Sabbat in Jericho), am Sonntag die Ankunft in Bethanien und die Salbung daselbst (12, 1—8), sowie das Zusammenströmen des Volkes in Bethanien (12, 9), am Tage darauf (τῇ ἐπαύριον), also am Montag, der feierliche Einzug in Jerusalem (12, 12—19).

Wer indes die Antizipationstheorie ablehnt und, wie Belser, mit der Mehrzahl der Exegeten die synoptische Chronologie zugrunde legt, dem bereitet die Vereinigung der beiden chronologischen Angaben in Jo 12, 1 und 12 einige Schwierigkeit. Entsprechend dem oben angegebenen Schema stellt sich nach dem synoptischen Berichte die Chronologie der letzten Lebenstage Jesu folgendermaſsen dar:

Freit.	Sabb.	Sonnt.	Mont.	Dienst.	Mittw.	Donn.	Freit.	Sabb.
8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16. Nisan.

Nach der vorigen Zählung ergäbe sich als Tag der Ankunft in Bethanien der 9. Nisan; da dieser aber auf einen Sabbat fällt, so können nur der 8. und 10. Nisan in Frage kommen, je nachdem man die Endtermine bei der Zählung ausschliefst oder hinzuzählt. Im allgemeinen hat man sich, wie Belser auch, für die erste Zählung entschieden; sie mag darum zunächst untersucht werden.

Fällt die Ankunft Jesu in Bethanien auf Freitag den 8. Nisan, so ist es nötig zu entscheiden, ob das Mahl in Bethanien an demselben oder erst am folgenden Tage stattgefunden hat, weil danach die chronologische Bemerkung in Jo 12, 12 zu bestimmen ist. Fand es wirklich an dem Tage der Ankunft statt, wie es von zahlreichen Exegeten angenommen wird, die aber trotzdem das τῇ ἐπαύριον (Jo 12, 12) nicht auf den „folgenden" Tag (Sabbat), sondern auf den Sonntag deuten, so verfährt Belser konsequenter, wenn er den Einzug auf den Sabbat verlegt. Dafür, dafs das Gastmahl am Tage der Ankunft in Bethanien gegeben wurde, scheinen folgende Gründe zu sprechen: 1. Der Bericht darüber schliefst sich unmittelbar an die Zeitbestimmung von Jo 12, 1 an; 2. gröfsere Gastmähler — und um ein solches handelt es sich hier offenbar — fanden gewöhnlich am Abend statt; da nun Jesus in Bethanien aus dem etwa sieben Stunden entfernten Jericho in der ersten Hälfte des Nachmittags angekommen sein kann, so erscheint es natürlich, dafs zu seiner Begrüfsung am Abend, zumal dieser das Sabbatfest einleitete, ein Festmahl gegeben wurde. Wären diese Gründe beweiskräftig, dann könnte sich das τῇ ἐπαύριον nur auf den Sabbat beziehen und Belser hätte mit seiner Auslegung recht. Es sprechen jedoch zahlreiche Gründe gegen einen Einzug in Jerusalem am Sabbatabend. Zunächst zwingt der Text keineswegs dazu, das Mahl auf den Freitag anzusetzen, da die Zeitbestimmung in Jo 12, 1 sich eigentlich nur auf den Tag der Ankunft bezieht. Der Anschlufs von Jo 12, 2 (ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ) läfst auch

die Auffassung zu, daſs während seines Aufenthaltes in diesem Flecken Jesus zu Ehren ein feierliches Gastmahl bereitet wurde. Dazu hat es sicher mehr Zeit bedurft, als es am Tage der Ankunft selbst möglich gewesen wäre. Auſserdem wird Jesus sicherlich zuerst bei seinem Freunde Lazarus, den er eben von den Toten auferweckt hat, eingekehrt sein, während das Mahl bei Simon stattfand. Somit ist es also wenigstens möglich, daſs das Gastmahl am Sabbat gegeben wurde, und daſs sich τῇ ἐπαύριον, von da aus gerechnet, auf den Sonntag bezieht, der also als Tag des Einzugs in Jerusalem gelten würde. Jo 12, 9 kann nicht als „starkes Beweismoment" für den Einzug am Sabbatabend in Anspruch genommen werden. Es wird behauptet, daſs die Pilger, von denen hier die Rede sei, schon am Freitagnachmittag, von den mit Jesus aus Jericho gekommenen Pilgerscharen über Jesu Ankunft benachrichtigt, aus Jerusalem hinausgepilgert seien, in Bethanien den ganzen Sabbat zugebracht haben und am Abend mit Jesus in die Stadt eingezogen seien. Dies erscheint als unmöglich, wenn man beachtet, daſs zwischen der Ankunft Jesu in Bethanien und der gegen 6 Uhr beginnenden Sabbatruhe für diese Vorgänge keine Zeit vorhanden war; denn Jesus kann höchstens in der ersten Hälfte des Nachmittags in Bethanien angelangt sein, weil Jericho etwa sieben Stunden entfernt war, und auſserdem eine groſse Volksmenge mit Jesus gereist war. Nun ist es bei der immerhin drei Viertelstunden betragenden Entfernung Bethaniens von Jerusalem und bei der kurzen Spanne Zeit von etwa drei bis vier Stunden ziemlich ausgeschlossen, daſs die mit Jesus gekommenen Pilger in Jerusalem die Nachricht von seiner Ankunft verbreiten und zahlreiche Scharen (ὄχλος πολύς) ihm nach Bethanien entgegenziehen konnten. Wie wäre es überhaupt möglich gewesen, daſs die Pilger, die in Jerusalem schon ihre Herbergen hatten, nun auf einmal ohne Vorbereitung in groſser Menge kurz vor Beginn des Sabbats nach dem kleinen Flecken Bethanien hinauspilgern konnten, ohne zu wissen, ob sie dort, zumal am Sabbat, Nachtlager und Beköstigung finden werden! Dagegen bieten sich

für die Erklärung keine Schwierigkeiten dar, wenn Jesus erst am Sonntag in Jerusalem einzieht, so daſs inzwischen die Kunde von seiner Ankunft Zeit hatte, sich zu verbreiten, und am Sabbatabend nach der Sabbatruhe sowie am Sonntag früh viele Pilger nach Bethanien herauslockte. Belser kann seine Auffassung auch auf Mk 11, 11 nicht stützen; denn der Ausdruck ὀψέ (ὀψίας) ἤδη οὔσης τῆς ὥρας ist sehr dehnbar; ebensogut könnte man diese Stelle übersetzen: „Als es schon Abend geworden war." Wäre Jesus erst gegen 8 oder 9 Uhr abends in Jerusalem eingezogen, so müſste es heiſsen: „Als es schon Nacht geworden war." Vgl. dazu Mk 11, 19; 14, 17; bes. Jo 6, 16, wo ὀψέ bzw. ὀψία mehr die Dämmerstunde bezeichnet. Wenn man sich auf die chronologischen Bemerkungen des Markus stützt, so sprechen sie gerade dagegen, daſs der Einzug Jesu am Sabbat stattgefunden hat. Vom zweiten Tage nach dem feierlichen Einzuge aus gerechnet wird nämlich gesagt (14, 1): ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. Mk 11, 1—11 umfaſst den Einzugstag, 11, 12—19 den darauffolgenden und 11, 20—13, 37 den zweiten Tag nach dem Einzuge; von diesem Tage ab sollen bis zum Paschafeste nur zwei Tage sein. Somit können die Worte: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας (14, 1), wenn man von Pascha zwei Tage zurückrechnet, frühestens den Dienstag bezeichnen. Daraus ergibt sich aber, daſs auch der Einzug frühestens am Sonntag stattgefunden haben kann. Der Einwand, daſs dann Lukas (19, 47 bzw. 20, 1) nicht sagen könne: ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ und ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτοῦ, wobei von mehreren Tagen die Rede sei, ist nicht stichhaltig. Zunächst ist der Unterschied der Zeit zwischen beiden Auffassungen äuſserst gering, da Jesus erst am späten Abend am Sabbat einzieht, am Sonntag aber möglicherweise schon mittags, da die Zeitbestimmung Mk 11, 11 sich auf die Rückkehr nach Bethanien, nicht aufs Vorhergehende bezieht. Rechnet man den Tag des Einzugs auch zu den Tagen, an denen Jesus im Tempel gelehrt hat, so bleiben immerhin mindestens drei Tage, auf die man das καθ' ἡμέραν oder ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν

anwenden kann, auch wenn der Einzug am Sonntag stattgefunden hat. Gegen einen Einzug in Jerusalem am Sabbatabende lassen sich aufserdem noch zahlreiche andere Gründe anführen: Jesus schickt auf dem Wege nach Jerusalem zwei Jünger nach Bethphage um die Eselin und das Füllen. Da dieser Ort doch über eine Viertelstunde vom Wege lag, so dürfte dies eine bedeutende Verspätung nach sich gezogen haben. Dazu kommt, dafs sich der Zug wegen der zahlreichen Pilger nur langsam nach der Stadt bewegen konnte, so dafs die Ankunft in Jerusalem, wäre Jesus erst nach 6 Uhr abends von Bethanien aufgebrochen, erst zu vorgerückter Stunde hätte stattfinden müssen. Es ist fraglich, ob der Tempel bei so später Tageszeit noch zugänglich war. Das Abreifsen der Palmenzweige, das verwunderte Fragen der Jerusalemer, der Hosannaruf der Kinder, das prüfende Umherschauen Jesu im Tempel läfst sich zu so später Stunde und bei der strengeren Bewachung der Stadt während dieser Zeit des Festes schwerlich vorstellen. Was hätte es überhaupt für einen Zweck für Jesus gehabt, spät abends in Jerusalem einzuziehen, um sofort wieder zurückzukehren? Die Verherrlichung Jesu als Messias, die im Grunde genommen der Zweck des feierlichen Einzuges war, hätte dadurch beträchtlich an Bedeutung verloren. Da Jesu „Stunde“ gekommen war, so hatte er keinen Grund, das helle Tageslicht zu scheuen. Auch nach der Tradition galt der Sonntag als Tag des Einzuges in Jerusalem, an dem übrigens das typische Paschalamm ausgesondert wurde.

Nach diesen Erwägungen dürfte also mit ziemlicher Sicherheit nicht der Sabbat, sondern der Sonntag vor dem Pascha, unser Palmsonntag, als Tag des Einzugs gelten. Gröfsere Wahrscheinlichkeit als der Sabbat hätte allenfalls noch der Montag für sich als Einzugstag. Nach der Antizipationstheorie ist er ja, wie eingangs hervorgehoben wurde, der einzige Tag, der dafür am besten in Betracht käme. Aber auch mit der Chronologie des Markus liefse sich dieses Datum vereinigen, zumal wenn man bedenkt, dafs die Tempelreinigung wahrscheinlich bei Johannes an richtiger Stelle steht, bei den

Synoptikern aber, ähnlich wie die Salbung in Bethanien, des nachfolgenden Berichtes wegen nachgetragen worden ist. Vor allem fiele die Schwierigkeit bezüglich des Sabbats vollständig fort, wenn die Ankunft Jesu in Bethanien auf den Sonntag und der Einzug in Jerusalem auf den Montag fiele. Dafs Jesus sich nicht unter den ersten Pilgern befand, die nach Jerusalem kamen, sondern etwas später kam, bezeugt der Umstand, dafs schon zahlreiche Pilger in Jerusalem vor seiner Ankunft angekommen waren. Letzten Endes richtet sich die Entscheidung darüber, ob Jesus am Sonntag den 10. Nisan oder am Montag desselben Datums in Jerusalem eingezogen ist, nach der Bevorzugung der synoptischen bzw. johanneischen Chronologie. Auf jeden Fall widerspricht der Einzug am Sabbat sowohl dieser wie jener Zeitbestimmung. Beide lassen sich dagegen am besten bei der Annahme des Sonntags als Einzugstages vereinigen.

Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter. Lk 16, 1—9.

Von Privatdozent Dr Fritz Tillmann in Bonn.

Kaum ein anderes Erzählungsstück der synoptischen Evangelien hat der wissenschaftlichen Erklärung wie der praktischen Verwendung so viele Schwierigkeiten bereitet wie das Gleichnis vom ungerechten Verwalter [1]. Die bunte Mannigfaltigkeit der Deutungsversuche beweist am besten die Ratlosigkeit der Erklärer. Und der Versuch, die Parabel als unecht zu erklären, weil sie dem Geiste Jesu, wie er sonst aus den Evangelien zu uns spreche, fremd sei, ist ein Ausweg, den nur die Verzweiflung an einer befriedigenden Erklärung gewiesen hat. Alle Deutungen — ich nenne nur einige —, welche unter dem reichen Manne Gott oder den Teufel, den Mammon oder die Welt, unter dem betrügerischen Verwalter die Reichen, die Sünder, die Bischöfe oder gar Apostel und Jünger verstehen wollen, sind voll innerer Widersprüche und scheitern an dem klaren Wortlaut der Parabel [2]. Ihren Höhepunkt erreicht die exegetische Umdeutungskunst in der Er-

[1] Die reiche Literatur zur Parabel s. m. bei Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium [3], Innsbruck 1909, 675 f. Zu berichtigen ist, daſs die Notiz von Jäger in Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben II (1881) 111 f nur ein Hinweis auf den von Fonck übersehenen Aufsatz von Reimpell ist in derselben Zeitschrift I (1880) 509—515.

[2] Man wird dem Urteil von B. Weiſs beipflichten können, daſs an diesem Gleichnis die allegorisierende Erklärung deutlicher als an irgend einem andern Bankrott gemacht hat. „Das Gleichnis bietet eine Geschichte aus dem gemeinen Leben und will die aus ihr sich ergebende Lehre für das Leben der Jünger fruchtbar machen" (Die Evangelien des Markus und Lukas [4], Göttingen 1901, 53 f).

klärung, die Schegg gegeben hat[1]. Da ist der reiche Mann die Welt, der Verwalter nicht bloſs kein Betrüger, sondern der reinste Tugendbold. Sobald er anfängt, von den Gütern, die die Welt ihm gegeben hat, den rechten, gottgewollten Gebrauch zu machen, d. h. „Almosen zu geben, sich selbst zu verleugnen, die Zeit, welche vorher frivolen Genüssen geopfert wurde, dem Gebete zu weihen, die Ehre vor Menschen zu fliehen und jene zu suchen, die vor Gott gilt", wird er als Verschwender angeklagt, und mit der Verwaltung ist es zu Ende. Und die letzte Betrügerei, die das Gleichnis so trefflich erzählt? „Er tat, wozu Jesus den reichen Jüngling eingeladen hatte; er tat, was sich im Leben aller Heiligen wiederholt, da, wo sie mit der Welt, sei's auf diese oder jene Art, ganz brechen und sich ungescheut ihrem Tadel, ihrem Hasse und ihrer Verfolgung aussetzen." Man begreift bei dieser Erklärung nur nicht, wie Schegg den Abschnitt noch „Gleichnis vom ungerechten Verwalter" nennen kann[2].

Im folgenden sollen einige Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die vielleicht geeignet sind, der Parabel selbst gerecht zu werden und ihr das Anstöſsige zu nehmen, welches ihr für den ersten Anblick anhaftet.

I.

Bereits Reimpell[3], später Jülicher[4], Weiſs[5] und Weinel[6] haben darauf hingewiesen, daſs die Erzählung eine reine Parabelrede, keine Allegorie ist. Das bunte Gemisch widerspruchsvoller Erklärungen, welches die in sich so einfache und

[1] Das Evangelium nach Lukas II, München 1863, 435 ff. Auch Knabenbauer, Evangelium sec. Lucam, Parisiis 1896, 463, urteilt mit Recht: „Fateor me non assequi qua ratione haec sit parabolae explicatio."

[2] A. a. O. 442.

[3] Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben I (1880) 512: „Ein Haushalter, wie Jesus ihn schildern will, setzt eben einfach einen reichen Mann voraus, dessen Haushalter er ist."

[4] Die Gleichnisreden Jesu II, Freiburg 1899, 495 ff.

[5] A. a. O. 536 ff.

[6] Die Gleichnisse Jesu (Aus Natur und Geisteswelt XLVI), Leipzig 1904, 23.

durchsichtige Erzählung des Herrn zu Tage gefördert hat, beweist zur Genüge, daſs eine allegorische Deutung derselben unmöglich ist. Infolgedessen sind es müſsige Fragen, wer unter dem reichen Manne und unter dem ungerechten Verwalter verstanden ist. Es ist ein Vorgang, wie er auf Grund der wirtschaftlichen Verhältnisse Palästinas möglich ist. Er dient Jesus zur Einschärfung und Beleuchtung eines bestimmten Gedankens, wobei die Erzählung allerdings eine Zuspitzung erfährt, welche der Pointe dient, um derentwillen das Stück erzählt wird. Das ist in unserem Falle das Lob, das der reiche Mann dem betrügerischen Verwalter spendet. Hier hat die Naturtreue der Erzählung im Interesse der Anwendung gelitten: der Hörer erwartet viel eher ein Wort des Tadels oder eine Bestrafung des raffinierten Betrügers. Aus dem gleichen Grunde erfährt er auch nichts darüber, ob der geschädigte Herr die neue Schurkerei seines Verwalters ruhig hingenommen hat: wie denn auch nicht gesagt wird, ob der Streich des letzteren den erhofften Erfolg gehabt hat. Mit dem Lobe, das der Klugheit des Verwalters gespendet wird, hat die Erzählung den Punkt erreicht, um dessentwillen sie erdichtet wurde: der entsprechenden Anwendung auf ein anderes Lebensgebiet ist damit der Weg geebnet.

Genau dieselbe Beobachtung, die wir hier am Gleichnis vom ungerechten Verwalter machen, gestattet auch die Parabel von den Arbeitern auf dem Markte, die zu verschiedenen Tagesstunden gedungen werden und am Ende doch den gleichen Lohn erhalten[1]. Auch hier ist die ganze Erzählung auf einen bestimmten Punkt hin angelegt und aufgebaut. Der ziemlich breit erzählte Hergang schafft nur die Situation, deren der Erzähler um der Anwendung willen bedarf: das unzufriedene Murren der Arbeiter, die des Tages Last und Hitze getragen haben[2]. Aber gerade dieser Zug schädigt in etwa

[1] Mt 20, 1—16.

[2] „Er soll allen einen Denar geben, und zwar bei den zuletzt Gekommenen anfangen; denn würden die ersten ihren Lohn zuerst bekommen und damit gleich nach Hause eilen, so wären sie nicht mehr Zeugen der

die Naturtreue der Erzählung. Dafs ein Weinbergsbesitzer zur Zeit der Ernte, in der die Arbeit drängt, zu wiederholten Malen auf dem Markte nach Arbeitskräften Umschau hält, ist leicht begreiflich und hält sich im Rahmen des Möglichen, ja Alltäglichen. Aber dafs derselbe Herr allen Arbeitern, auch denen, die nur eine Stunde gearbeitet haben, den gleichen Lohn auszahlen läfst, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit. Allein das ist gerade der Zug, dessen der Erzähler bedarf. Darum müssen die zuerst gekommenen Arbeiter dabei zusehen, wie die letzten den vollen Lohn erhalten. Der Verwalter erhält ausdrücklich den Befehl, bei der Auszahlung des Lohnes mit den in letzter Stunde Gedungenen zu beginnen (Mt 20, 8). So werden sie Zeugen des Vorganges, den sie als ein ihnen zugefügtes Unrecht empfinden, und aus dieser Stimmung heraus murren sie wider die Handlungsweise des Hausvaters. Alles andere, was bis dahin erzählt ist, dient dem einen Zweck, eben diese Situation und Stimmung zu schaffen, in der die Pointe der Parabel gelegen ist. Es zeugt von einem mangelnden Verständnis gegenüber der literarischen Komposition unseres Gleichnisses, wenn z. B. noch Fonck die Hilfskonstruktion weitläufig zu erklären bemüht ist, an dem Kern der Parabel aber schnell vorübergeht[1]. Natürlich, wer aus der Erzählung eine reine Allegorie macht und den Gedanken nicht herausfindet, auf den die ganze Parabel hinausläuft, mufs schliefslich sehen, dafs eben der Witz der Erzählung in seine allegorische Deutung nicht hineinpafst. So mufs auch Fonck erklären: „Das Murren der zuerst in den Weinberg Gekommenen ist ein Zug, der nur zum Bilde der Parabel gehört; ihn bei der Deutung auf das Himmelreich zu übertragen, würde dem Zwecke des Gleichnisses durchaus widersprechen.

Auszahlung des gleichen Lohnes an die letzten, worauf es doch für die in der Parabel zu veranschaulichende Lehre ganz besonders ankommen müfste". So richtig Fonck a. a. O. 353 f. Allein auch dieser Zug gehört doch ebensogut zum Unterbau der Parabel wie die Berufung zu den verschiedenen Tagesstunden.

[1] A. a. O. 344—368.

Deshalb mahnt schon der hl. Chrysostomus besonders bei diesem Punkte, daſs man auf diese Einzelheit kein Gewicht legen dürfe."[1] Wenn es eben nur eine Einzelheit wäre! Da aber das ganze Gleichnis auf diese Einzelheit abzielt: die Berufung der Arbeiter zu den verschiedenen Zeiten des Tages, die Auszahlung des gleichen Lohnes an alle, der Befehl, den zuletzt Gekommenen vor den Augen der andern zuerst den Lohn auszuzahlen, so ist es um das Verständnis der ganzen Parabel geschehen, wenn man mit dem Hauptzug der Erzählung nichts anzufangen weiſs. Die resignierte Auskunft: „In coelis non est murmuratio", beweist nur, daſs die gegebene Deutung des Gleichnisses falsch ist[2].

Ich muſste etwas ausführlicher auf die Komposition beider Parabeln eingehen, um zu zeigen, daſs man dieselben nicht nach einem fertigen Schema beurteilen darf, sondern aus sich selbst heraus verstehen muſs. Das gilt vor allem gegen Jülicher, der Vers 9 der Parabel vom ungerechten Verwalter: „Und ich sage euch, machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit, wenn er ausgeht, sie euch in die ewigen Wohnungen aufnehmen", als eine nachträgliche, aber auch irrige Deutung der Parabel verstanden wissen will. Die ursprüngliche, von Jesus selbst gegebene Anwendung sei in V. 8 enthalten. „Der Verfasser von 9 hat in dem Herrn 8 zwar

[1] A. a. O. 360.

[2] Maldonat zur Stelle (Moguntiae 1862, I 279), der das Murren der Erstgekommenen für ein emblema und eine circumstantia non necessaria der Parabel hält und meint: „Aut nihil significatur, tantumque ob eam causam id narratum est, quod ita in similibus causis fieri soleat, et ut anarrationis decorum servaretur; aut significaretur, ut Chrysostomus ait, deo magnam mercedem multos qui ultimi venerunt accepturos, ut, si fieri posset, ut beati murmurarent, ob mercedis magnitudinem murmuraturi essent!" Dabei erhalten alle den gleichen Lohn, wie ja auch die Belehrung, die der Hausvater gibt, von der miſsgünstigen Gesinnung ausgeht, die sich in jenem unzufriedenen Murren geäuſsert hatte. Erkennt man den Kern und das Ziel der Erzählung, dann erübrigen sich auch alle jene Versuche, die verschiedenen Tageszeiten, an denen der Herr auf den Markt geht, in der Geschichte der Menschheit oder der einzelnen Menschen unterzubringen, auf die die Exegeten von jeher Zeit und Kraft verwandt haben.

den reichen Mann 1 gesehen, ursprünglich war damit Jesus gemeint, der sein Urteil dahin abgab, dafs solche Klugheit lobens- und nachahmenswert sei."[1]

Was Jülicher an diesem Punkte zur Kritik der Überlieferung veranlafst hat, ist, wenn ich recht sehe, eben der Umstand, den ich oben eine mangelnde Naturtreue in der Gleichniserzählung genannt habe. Ihm ist der Sprung von V. 7 auf V. 8 zu auffallend. „Den Herrn haben wir 2 verlassen; bei 5—7 ist er wahrlich nicht zugegen gewesen: das Lob der Klugheit war angebracht auch erst, wenn die Erwartungen des fälschenden Haushalters sich erfüllten und die Schuldner seines ehemaligen Herrn ihm Unterkunft gewährten. Daraus würde dann jener Herr den Verdacht geschöpft haben, dafs der Ökonom sich diese splendiden Freunde auf seine Kosten erkauft hätte; bei Nachforschungen und Zeugenvernehmungen hätte er die Wahrheit erfahren, die ihn mit Respekt vor solcher Klugheit erfüllte; — aber würde er in diesem Falle nicht auch die Konsequenzen gezogen, die strenge Bestrafung des frechen Betrügers herbeigeführt und so dessen Klugheit in Torheit verwandelt haben?"[2] Gewifs würde er das tun; aber es liegt in dem lehrhaften Zweck, dem die Parabel dienen will, dafs von alledem nichts gesagt wird und nichts gesagt werden durfte. Dabei bleibt bestehen, dafs der Haushalter in Anbetracht seiner Lage und vor allem seiner Denkart (filius huius saeculi) klug gehandelt hatte. Das Lob kann ihm auch der betrogene Herr nicht versagen: ein schlauer Kunde ist er doch, wenn er auch ein Schuft ist! Es ist eine höchst unlebendige und pedantische Auffassung, die Jülicher irre geführt hat. Will man diesen Mafsstab an ein Gleichnis anlegen, dafs jede Inkongruenz aus demselben fernbleiben mufs, dann ist schon der Ausgangspunkt in unserer Parabel verfehlt gewesen. Denn welcher Herr wird einen Verwalter, der ihn betrogen hat, einfach laufen lassen und nicht vielmehr auf möglichsten Ersatz des angerichteten Schadens bedacht

[1] A. a. O. 504. [2] Ebd.

sein? Eine Parabel ist ein Kunstwerk, das in den Händen des erzählenden Künstlers so geformt wird, bis es dem Zweck zu dienen vermag, den der Erzähler erreichen will. Unser Gleichnis, das kein bloſser Vergleich, sondern eine ausgeführte Erzählung ist, würde aber jeden Abschlusses ermangeln, wenn nicht so oder so, je nach dem Zwecke des Erzählers, die Stellungnahme des Herrn zu der Handlungsweise seines Verwalters erzählt würde. Hätte Jesus etwa den Gedanken beleuchten wollen: unrecht Gut gedeiht nicht, so würde das Gleichnis mit der Entdeckung des erneuten Betrugs und der Bestrafung des Verwalters geendet haben, d. h. mit eben den Konsequenzen, die Jülicher in unserer Erzählung vermiſst hat. Es ist daher methodisch verfehlt, eine Zweckbestimmung in eine Gleichnisrede hineinzudeuten, die sie vielleicht gehabt haben könnte, und nach diesem Kriterium über die Überlieferung derselben ein strenges Gericht zu halten, statt sie so zu nehmen und zu erklären, wie sie erzählt wird. Nur wenn in diesem Falle ein Verständnis unmöglich gemacht würde, gewännen wir ein methodisches Recht, an der Zuverlässigkeit der Berichterstattung zu zweifeln.

II.

Eine wirkliche Schwierigkeit liegt dagegen in V. 8. Das hat Jülicher richtig und fein herausgefühlt. Es fragt sich in der Tat, welche Rolle derselbe in der Parabel spielt und ob er mehr zu 1—7 oder zu 9 gehört. Es ist auffallend, daſs fast alle Erklärer die hier liegende Schwierigkeit gar nicht empfunden haben. Viele schneiden einfach den Vers mitten durch und schlagen die erste Hälfte zu V. 1—7, die zweite zu V. 9, ohne sich an dem Text selbst zu orientieren, der doch jene künstliche Trennung gänzlich unmöglich macht [1]. Zwei Punkte dürften allgemein zugestanden sein:

---

[1] So z. B. Bengel, Gnomon novi testamenti, Tubingae 1855, 268: „Iesus rationem addit ad parabolam, quare oeconomus tantam prudentiae laudem consecutus sit." Bisping, Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas, Münster 1864, 364. Knabenbauer a. a. O. 461. Fonck

1. Der κύριος in V. 8 kann nicht Jesus sein, sondern nur der ἄνθρωπος πλούσιος in V. 1. Der Satz: „Und es lobte der Herr den ungerechten Verwalter, daſs er klug gehandelt habe“, bringt die Parabel zum Abschluſs und gibt ihr diejenige Wendung, deren der Erzähler bedarf. Zwar meint Jülicher, das Lob der klugen Handlungsweise sei ursprünglich von Jesus ausgesprochen worden. Aber die Spieſsbürgerlichkeit habe sich darüber entsetzt, daſs Jesus einen Verbrecher wie diesen Haushalter loben solle, und so habe man das Lob Jesu zu einem Lob des reichen Mannes gemacht. Ich habe oben dargelegt, aus welchen Gründen eben dieser Satz notwendig als Abschluſs der ganzen Erzählung gefordert wird. Ohne denselben haben wir keine Gleichnisrede, sondern einen Torso. Demnach ist es nicht die Darstellung des Evangelisten, welche unsern Vers zur Parabel hinzugezogen hat, die Erzählung selbst verlangt denselben, weil sie ohne ihn unvollständig bleibt.

2. Die zweite Hälfte von V. 8 kann nicht ebenfalls ein Wort des reichen Mannes sein. Auch darin sind sich fast alle Ausleger einig[1]. Sie sehen vielmehr in dem Satz ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν eine erste Nutzanwendung, welche Jesus aus der Parabel zieht[2]. Die Bösen sorgen klüger und umsichtiger für das Irdische als die Guten für das Ewige. Darin liege dann die Aufforderung zur Klugheit; die Guten sollten sich eigentlich doch nicht von den Bösen an Umsicht und Klugheit in der Besorgung ihrer Interessen übertreffen lassen[3].

---

a. a. O. 687 f. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Lukas, Tübingen 1883, 408. Pölzl, Kurzgefaſster Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas, Graz 1887, 266.

[1] So fast alle Erklärer. Holtzmann im Handkommentar I 220 f und Riezler, Das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nach Lukas, Brixen 1900, 446 f lassen dagegen auch V. 8b von dem κύριος in 8a gesprochen sein.

[2] Oder: „eine allgemeine Sentenz, mit der Jesus die Parabel schlieſst, um für den speziellen Vorgang den Erfahrungsgrundsatz beizufügen“ (Schanz a. a. O. 408).

[3] Fonck a. a. O. 688.

Daran ist sicher richtig, dafs der Versteil kein Wort des reichen Mannes sein kann. Inhaltlich enthält er nichts, was. wie die erste Vershälfte, das der Klugheit des Verwalters gespendete Lob begründen könnte. Er läfst vielmehr die Handlungsweise desselben als etwas für Leute seiner Art eigentlich Selbstverständliches erscheinen. Denn die Kinder dieser Welt sind nun einmal im Verkehr mit ihresgleichen — das heifst εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν[1] — klüger als die Kinder des Lichtes Auch pafst die Terminologie des Satzes in seiner Scheidung der Geister unter sittlichem Gesichtspunkt nicht in den Mund des reichen Mannes, der doch mitsamt seinem Verwalter und seinen Pächtern diesem Äon angehört.

Aber kann er ein Wort Jesu im Sinne einer ersten Nutzanwendung aus dem Erzählten sein? Auch das ist durch die Konstruktion des Satzes und durch seine Verbindung mit V. 9 gänzlich ausgeschlossen. Denn die einzige Anwendung, die Jesus macht, ist auf das schärfste mit dem betonten καὶ ἐγὼ λέγω ὑμῖν dem vorausgegangenen καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος gegenübergestellt. Schon die Anreihung des zweiten Satzteils mit einem ὅτι an den ersten hätte davor bewahren sollen, jenen zu V. 9 zu schlagen. Insoweit ist also Jülicher zweifellos im Rechte, als er durch καὶ ἐγώ V. 9 scharf als die Meinung Jesu hervorgehoben sein läfst. Es ist nur verwunderlich, wie die Erklärer so leicht die grammatisch so klare Gegenüberstellung der Worte des reichen Mannes und der Anwendung, die jetzt Jesus macht, haben auseinanderreifsen können.

Wenn demnach 8b weder ein Wort des reichen Mannes noch ein Wort Jesu sein kann, so bleibt nichts anderes übrig, als in dem Satz eine Bemerkung des Evangelisten zu sehen, die sowohl das Verhalten des Ökonomen wie das Lob des zweifach betrogenen Herrn erklärlich erscheinen lassen soll. Das Wort rechnet offenbar auch

[1] Falsch wieder bei Riezler a. a. O. 446: „Eigentlich, in Bezug auf ihre eigene Abstammung· will sagen: in Bezug auf das, was ihre Eigenart ausmacht, wodurch sich die Kinder dieser Welt von den Kindern des Lichtes unterscheiden.“

den reichen Mann zu der Sippe der Weltkinder: wie hätte ein υἱὸς τοῦ φωτός eine Handlungsweise loben können, die, mag sie unter den obwaltenden Verhältnissen auch noch so berechnend und schlau gewesen sein, in sich böse und verwerflich war?[1] Gerade die nicht kosmisch, sondern ethisch gehaltene Gegenüberstellung der Kinder dieses Äon und der Kinder des Lichtes in ihren sich ausschliefsenden Lebensgebieten und Interessenkreisen ist echt paulinisch[2] und pafst vortrefflich in den Mund des Paulusschülers Lukas. Auch die resignierte Stimmung, die aus dem Logion spricht und auf Erfahrungen hinweist, die ein Nachlassen der ethischen Kraft voraussetzen, stimmt besser in eine Zeit, in der die Unterscheidung jener beiden Klassen von Menschen auf Grund ihrer Stellung zum Evangelium eine geläufige war. Die Zwischenbemerkung, die auch die Übersetzung am besten in Parenthese stellt und selbständig behandelt, verfolgt dann einen doppelten Zweck. Sie läfst zuerst das Verfahren des Ökonomen begreiflicher erscheinen. Setzt doch die Parabel voraus, dafs die Schuldner ebenso betrügerisch gesinnt sind wie der Verwalter. Statt sich über die unsittliche Zumutung zu empören und den schimpflichen Handel von vornherein abzulehnen, rechnet der entlassene Verwalter einfach mit ihrem Einverständnis. Kein Wunder: bei Leuten, die diesem Äon der Sünde und der Schlechtigkeit angehören, ist ja gar nichts anderes zu erwarten. Der Verwalter wufste genau, dafs er Leute seines Schlages vor sich hatte. Zweitens läfst die Randglosse — das ist wohl ihr vornehmster Zweck — auch das Verhalten des reichen Mannes begreiflich erscheinen. Wer sollte auch erwarten, dafs die Geschichte noch mit einem Lob des Schurken abschliefst? Aber so ist es: in diesem Äon der Sünde, der ganz das Gepräge des Widergöttlichen trägt, so sehr, dafs Satan der Gott desselben ist[3], herrschen

[1] Dieser Vers macht auch jeden Versuch zu schanden, der unter dem κύριος Gott oder Jesus verstehen will.

[2] Vgl. dazu meine Schrift: Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, Freiburg 1909, 41 ff.

[3] 1 Kor 2, 6 ff. Gal 1, 4; Eph 2, 12; 1 Kor 5, 10 und viele andere Stellen.

ganz andere Anschauungen und Grundsätze als bei den Kindern des Lichtes. Da braucht's niemand wunderzunehmen, dafs der Betrogene das Raffinement des Betrügers lobt und bewundert. Der Erfolg ist's allein, der bei diesen Leuten den Ausschlag gibt.

Demnach ist die Zwischenbemerkung des Evangelisten nichts anderes als ein erster Versuch, der Erzählung den Anstofs zu nehmen, den sie für jeden notwendig haben mufs, der der Kunst der Gleichnisrede ferner steht, als es bei den Zuhörern, vor denen Jesus die Parabel zuerst erzählte, der Fall war. Uns Heutigen liegt die allegorische Deutung der Parabel noch zu sehr im Blute. Nichts liegt mir ferner, als jenes einseitige Verfahren gutzuheifsen, welches jede Allegorie aus den Bilderreden des Evangeliums entfernen will. Allein die Übertreibung, deren sich Forscher wie Jülicher, Weifs und Weinel schuldig machen, hat doch den Gewinn, dafs sie uns auf den künstlerischen Aufbau der einzelnen Gleichnisrede besser achten und die Kunst der Unterscheidung gelehrt hat. Vom einfachen Vergleich bis zur reinen Allegorie führt eine lange Reihe von Mittelgliedern. Und nur die Untersuchung des einzelnen Gleichnisses vermittelt das Urteil, ob es sich um eine reine Parabel oder eine reine Allegorie oder aber um eine Mischform handelt. Wird, wie es bei der Parabel vom ungerechten Verwalter die Fülle der unbefriedigenden Versuche zeigt, die rein allegorische Erklärung unmöglich, so tritt um so schärfer der Vergleichspunkt hervor, um dessentwillen dieselbe erzählt wird. Das ist in unserem Falle die Klugheit, mit der der Verwalter seine Lage ausnützt, um, wenn auch mit fremdem Gelde, seine Zukunft sicher zu stellen. Kluge Benutzung des Augenblicks, ehe es zu spät ist, das ist die Nutzanwendung, die der Jünger Jesu für seine Lage und die Benutzung seiner Mittel aus der Erzählung ziehen soll. Dafs dabei für ein Kind des Lichtes ungerechte und verwerfliche Mittel gar nicht in Betracht kommen können, ist etwas so Selbstverständliches, dafs es nicht erst jenes Hinweises des

Evangelisten bedurfte, um die schlichte Erzählung vor jener Mifsdeutung zu bewahren und ihr so den Anstofs zu nehmen, den sie vielleicht dem sittlichen Empfinden bereiten könnte.

Haben wir im vorstehenden den didaktischen Gehalt der Erzählung richtig ermittelt, so kann es nicht bezweifelt werden, dafs die Anwendung in V. 9 durchaus original ist und der ganzen Tendenz des Gleichnisses vollkommen entspricht. Auch die Jünger des Herrn besitzen Erdengut nur so lange, als es Tag ist. Es kommt auch für sie die Nacht, in der niemand mehr wirken kann. Darum gilt ihnen die Mahnung, die kurze Zeit, die ihnen gewährt ist, so klug als nur immer möglich auszunützen. Wie jener Verwalter es tat, so sollen auch sie auf die Zukunft bedacht sein, sich Freunde machen, die sie in die himmlischen Wohnungen einst aufnehmen, ihren Besitz gut verwenden und so sich Schätze sammeln, die Diebe nicht stehlen und Rost und Motte nicht verzehren können.

Dabei sind die Fäden, welche die Anwendung mit der Erzählung verbinden, so zahlreich und so stark, dafs eine Trennung beider, als seien sie innerlich einander fremd, nur als ein Gewaltstreich angesehen werden kann[1]. Zuerst ist durch die Bezeichnung des Besitzes als μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας die Verbindung beider gesichert. Schon Bengel[2] hat richtig beobachtet, dafs die Bezeichnung nicht etwa ein grundsätzlich verwerfendes Urteil des Reichtums darstellt, sondern durch die Parabel selbst nahegelegt wurde: Ex hac oeconomi iniustitia denominatur ipse mamonas iniustitiae. Wie auf Grund der Erzählung in V. 8 der Verwalter ein οἰκόνομος τῆς ἀδικίας genannt wird, so hier der Reichtum auf Grund der nämlichen Erzählung, die ja deutlich gezeigt hat, wie leicht Reichtum und Besitz zu Unrecht und Sünde führen. Zweitens bedeutet das

[1] So Jülicher a. a. O. 505 509 ff. Auch B. Weifs (a. a. O. 541 f) sieht in V. 9 eine durchweg allegorisierende, dem Wesen des Gleichnisses widersprechende Deutung, die auf Rechnung des Evangelisten zu setzen wäre. Vgl. 543 Anm.

[2] A. a. O. 267.

„Machet euch Freunde“ ein unmittelbares Zurückgehen auf die Parabel. Es darf auch hier gar nicht gefragt werden, ob unter den Freunden Gott oder Christus, die Engel oder die Armen verstanden werden. All das ist richtig und falsch zugleich. Richtig, insofern alle diese durch die gottgewollte Verwendung des Besitzes den Jüngern wohlgesinnt, ihre Freunde werden; falsch, wenn man glaubt, dafs sie direkt darunter verstanden würden. Die Wahl des Ausdruckes ist auch hier nur durch den engen Zusammenhang zwischen der Erzählung und ihrer Anwendung begründet und erklärt. Drittens greift das „wenn er (der Mammon) ausgeht“ unmittelbar auf die Parabel zurück. Zwischen dem Tag, an dem die Untreue des Verwalters seinem Herrn bekannt wurde, und dem Tag der endgültigen Entlassung liegt nur die kurze Spanne Zeit, die ihm zur Rechnungsablage über seine Verwaltung gelassen wird. Eben diese kurze Zeit benutzt er in Anbetracht der Verhältnisse, in die er geraten, und der Mittel, die sich ihm auf Grund seiner Gesinnung und Lebensführung nahelegten, geschickt und klug, um sich eine Zukunft sicher zu stellen. So soll auch der Jünger des Herrn die kurze Frist, in der er über Besitz verfügen kann, klug benutzen, um durch eine entsprechende Verwendung desselben sich seine Zukunft, seinen Himmel sicher zu stellen. Viertens fügt auch der letztgenannte Punkt, die Sorge für die Zukunft, Erzählung und Anwendung unmittelbar aneinander. Wie fein beides aufeinander abgestimmt ist, wird gerade hier deutlich, wo die Anwendung nach einer Richtung hin (Aufnahme in die ewigen Wohnungen) über die Erzählung hinausgeht: die ganze Verwertung des Gleichnisses für das Jüngerleben wäre unmöglich geworden, wenn das Lob der Klugheit erst dann hätte gespendet werden dürfen, nachdem sich die Berechnung des Verwalters als richtig erwiesen hatte[1].

[1] In diesem Falle hätte der Erfolg dem betrügerischen Verwalter recht gegeben. Dann aber wäre die Scheidung zwischen der Handlungsweise an sich und der dabei entwickelten Klugheit wenn nicht unmöglich, so doch ganz bedeutend erschwert worden.

Endlich sei zum Erweis dafür, wie innig V. 9 mit der Parabel zusammenhängt und mit welch treuem und zutreffendem Verständnis der Evangelist Bericht erstattet, auf den Umstand hingewiesen, daſs er der Gefahr nicht erlegen ist, der doch die zünftige Erklärung der Folgezeit fast immer ihren Zoll gezahlt hat, der Gefahr nämlich, die Hauptpersonen der Erzählung, den reichen Mann und seinen Verwalter, allegorisch zu deuten.

Zu Apg 6, 5.

Der Codex Floriacensis, unter dem Siglum h in der Textkritik eingeführt, bietet in der Namenliste der sieben Diakonen an fünfter Stelle eine interessante Variante. Statt Τίμωνα, wie Apg 6, 5 liest, hat er simonem (S. Berger, Le palimpseste de Fleury, fragments du Nouveau Testament en latin, Paris 1889, 31). Ist diese Abweichung auf ein Verschreiben des Übersetzers zurückzuführen, oder könnte nicht h die ursprünglichere Lesart bieten? Für die letztere Annahme kann man geltend machen, daſs der Name Timon ein Unikum ist sowohl in der Bibel als in den übrigen Schriften der urchristlichen Literatur, während der Name Simon bekanntlich häufig genug vorkommt. Gleichwohl ist die erste Annahme wahrscheinlicher, da die Siebenmänner doch wohl dem hellenistischen Teil der Urgemeinde angehörten und unter ihnen kaum ein Träger des echt semitischen Namens Simon gewesen sein dürfte.

Hamm i. W. K. Pieper.

Bibliographische Notizen[1].

(Das Erscheinungsjahr **1910** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines.

1. *Bibliographie.*

Lake, K., Uit de Nieuw-Testamentische en oud-christelijke letterkunde (Theol. Tijdschrift XLV 88—113).

2. *Einleitung und Werke über mehrere Themata.*

Vigouroux, Bacuez et **Brassac**, *Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des séminaires.* IV: *Nouveau Testament par A. Brassac. Les Actes des Apôtres — Les Épîtres — L'Apocalypse.* 13. édition, entièrement revue (XII u. 800 mit Illustrationen und Karten. P. 1911, Roger et Chernowiz): Trotzdem erst vor 2 Jahren (BZ VII 189) eine vollständig umgearbeitete Ausgabe dieses inhaltsreichen, dabei knappen und klaren Bibelhandbuches erschien, läfst auch die 13. Auflage die bessernde Hand des Herausgebers in keinem Teile vermissen; ganz umgearbeitet sind die Abschnitte über die katholischen Briefe und die Apk, so dafs der Umfang des Bandes um ungefähr 60 Seiten gewachsen ist. Im allgemeinen sah sich der Verf. nicht veranlafst, an seinen Resultaten zu ändern; nur wagt er es in dieser Auflage nicht mehr, sich bezüglich des Datums des Jak für eine bestimmte Ansicht zu entscheiden (12. Aufl.: vers 62); ebensowenig hält er es für ausgemacht, dafs das Comma Ioanneum von Priscillian stammt. In dem Abschnitt über den Verfasser des Jak hätte vielleicht noch erwähnt werden können, dafs Maders Deutung von Gal 1, 19 (BZ VI 405) durchaus nicht unwidersprochen geblieben ist (vgl. BZ VII 434). Rücker.

Rothstein, G., *Unterricht im NT.* Hülfs- und Quellenbuch für Religionslehrer und Studierende, sowie für reifere Schüler und Schülerinnen. 2 Teile (X u. 221, VI u. 156. Halle, Buchh. des Waisenhauses. *M* 2.—): Der erste Teil, das „Hülfsbuch", orientiert in reserviert kritischer Weise über die ntl Probleme; der zweite enthält dazu das „Quellenbuch", d. h. deutsche Übersetzungen von erklärenden Parallelen aus Mischna, Josephus, Eusebius u. a.

Meinertz, M., Licht vom Osten (ThR IX 425—430): Referat über Deifsmann mit Anbringung einiger Fragezeichen. D.s Buch habe „in gewisser Art etwas (gewollt) Einseitiges an sich".

Kellner, H., *Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.* 3., verb. Aufl. (XVI u. 318. Freiburg i. Br. 1911, Herder. *M* 7.—): Das verdienstvolle Werk sei hier notiert, weil auch manche Fragen der ntl Geschichte (Todestag Christi = 15. Nisan; Nachrichten über das Leben und den Tod der Apostel u. a.) zur Sprache kommen. Volle Zustimmung verdient K.s Bemerkung über das jüdische Kalenderwesen: „Das Schaltwesen wurde sozusagen willkürlich gehandhabt nach Gutdünken der Priesterschaft (der auch keine exakten astronomischen Beobachtungsmittel zur Verfügung standen). Daher kann man nie mit Bestimmtheit sagen, dieses oder jenes Jahr sei bei den Juden ein Schaltjahr gewesen. Und daher kann man nie ein weit zurückliegendes jüdisches Monatsdatum mit Sicherheit auf ein julianisches oder ein anderes umrechnen" (S. 37). Wie oft wird aber dieser vergebliche Versuch gerade bezüglich des Todesdatums Christi unternommen! — Eine andere Kalenderregel lautet nach K.

[1] St = Dr Alfons Steinmann, Professor in Braunsberg.

(S. 36): „Die Juden liefsen den Tag mit Sonnenuntergang endigen, so dafs die Abendstunden von etwa nach 6 Uhr schon zum folgenden Tag gehörten. Das bedeutet unter Umständen schon eine Verschiedenheit der Datierung. Was bei den Römern z. B. um 10 Uhr abends geschah, gehörte bei den Juden schon dem folgenden Tage an.“ Ich möchte glauben, dafs diese Regel nur liturgische Bedeutung hatte (Beginn der Sabbatruhe usw.). Konnte ein Jude zur Zeit Christi an einem Samstagabend um 10 Uhr (nach unserer Zeitrechnung) sagen: Heute feierten wir bis zum Sonnenuntergang Sabbat“, oder mufste er die obige Regel anwenden und sagen: „Gestern feierten wir usw.“? Wann fand dann das jüdische Paschamahl statt, an dem die am 14. Nisan geschlachteten Paschalämmer gegessen werden sollten? Nach genannter Regel schon am 15. Nisan!

Westberg, Fr., *Ntl Chronologie und Golgathas Ortslage* (IV u. 144. Lp. 1911, Deichert. *M* 3.—): Fortsetzung und Verteidigung seiner früheren Studien: Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu (s. BZ VIII 204). W. ist der Meinung, dafs man jüdische Monatsdaten der ntl Zeit in unsere Datierung umrechnen kann (vgl. dazu das bei Kellner Bemerkte). Jesu Geburtsjahr verlegt er schon in das Jahr 12 v. Chr. Im Herbst dieses Jahres war auch der Halleysche Komet — der Stern der Weisen — erschienen. Paulus ist im Jahre 34 bekehrt worden, Anfang April 55 hat er den Röm geschrieben, die Gefangenschaftsbriefe verfafste er auf ephesinischem Gebiet. Sein Tod fällt ins Jahr 60. Petrus starb im Jahre 57. Wie W. in chronologicis alles umstürzt, so auch in geographicis; so stellt er z. B. eine „Westgalatien“-Theorie auf. Im 2. Teile tritt er für „Gordons Grab“ ein. Dieser Hügel habe ursprünglich mit Bezetha zusammengehangen.

Vernon, A. W., *Concise manuals dealing with the questions that assail the christian church to-day* (Ld., Constable. Pro Bd 1 *s*): Ein amerikanisches Unternehmen, welches bisher folgende Beiträge enthält: Knox, G. W., The gospel of Jesus the son of God, Burkitt, The earliest sources for the life of Jesus, Moffatt, J., Paul and Paulinism, Witt Hyde, W. de, Sin and its forgiveness (nach ExpT XXII 171). St.

Humphries, A. L., *St. John and other NT teachers* (Ld., Jack. 1 *s*): Einleitung zum 4. Evv, den Jo-Briefen, der Offb, zu Jak, Hebr, 1 Petr, Jud und 2 Petr (nach ExpT XXII 127). St.

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Turner, C. H., *Historical introduction to the textual criticism of the NT* (JthSt XI 1—24 180—210): Fortsetzung der BZ VII 406 angezeigten Artikel. Die sprachliche Form, bes. die griechische und altsyrische Textüberlieferung (Tatians grofser Einflufs), kommt dabei zur Darstellung.

Nestle, E., *Some points in the history of the Textus Receptus of the NT* (JthSt XI 564—568): Die British and Foreign Bible Society verbreitete die kontinentale Form des Textus receptus in England. Über einige Varianten in den Elzevirausgaben u. a.

Hill, J. H., *The earliest life of Christ. Being the Diatessaron of Tatian.* New and popular edition with introduction (Ld., Clark. 3 *s*): Neue Ausgabe des Diatessaron mit Einleitung. ExpT XXII 170 halten sie für jeden, der ernstlich die Evv studiert, für absolut notwendig. St.

Connolly, R. H., *A side-light on the methods of Tatian* (JthSt XII 268 bis 273): Jakob von Sarug identifizierte die Bethesdaheilung mit der Heilung des Gichtbrüchigen in Kapharnaum, und zwar sicher auf Grund des Diatessarons, das 5, 8 nach Ephräm Vade in domum tuam las (wie Syr cur).

Vogels, H. J., *Eine interessante Lesart* des Diatessarons (s. ob. S. 54 f).

2. Sprachliches.

Zorell, F., *Novi Testamenti Lexicon graecum.* Fasc. 1 *ab A usque ad εἰς* (Curs. Script. Sacr.: IV u. 160. P., Lethielleux. *Fr* 5.—): Das Lexikon

macht auch Angaben über das sonstige Vorkommen des Wortes (klassische und hellenistische Schriftstellen, Papyri und Inschriften), nennt hebräische Äquivalente und bietet auch sonstige Notizen, die dem praktischen wie auch dem rein wissenschaftlichen Gebrauch sehr dienlich sind. Bei Βηθσαϊδά wird die Duplizierung angenommen. Ist es durch analoge Fälle wahrscheinlich zu machen, daſs am gleichen Seeufer zwei nur etwa vier Stunden auseinanderliegende Ortschaften den gleichen Namen „Fischhausen“ ohne weitere Nebenbezeichnung führen? Auf den Textus receptus nimmt Z. noch weitgehende Rücksicht.

Cremer, H., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der ntl Grazität.* 10., völlig durchgearb. u. vielf. veränderte Aufl., herausgeg. von J. Kögel. 1. Lieferung: A bis Ἀρετή (XX u. 160. Gotha, Perthes. *M* 4.—): Es ist sehr erfreulich, daſs Cremers († 4. Okt. 1903) Lebenswerk, das besonders die inneren theologischen Begriffe zur Darstellung brachte, in neuer Umarbeitung erscheint. Kögel hat die neueren Sprachforschungen berücksichtigt, alle Zitate nachkontrolliert, Falsches berichtigt, aber im ganzen dem Lexikon sein eigenes Gepräge gelassen.

Gerlach, B., *Ein neues Lexikon zum NT* (PrM XIV 350—355): Preuschens Lexikon (s. BZ VIII 188) ignoriert Grimms Lebenswerk und ist sehr unzuverlässig.

Wilson, A. J., *Emphasis in the NT* (JthSt XI 546—552): Vgl. BZ VIII 188. Hier ist οὗτος in den obliquen Kasus behandelt.

3. Ausgaben.

Souter, A., *Novum Testamentum graece. Textui a retractatoribus anglis adhibito brevem adnotationem criticam subiecit* (XXIV u. 480. Oxford, typogr. Clarendon. 3 *s* 5 *d*): Druckt in dieser für Studenten bestimmten Ausgabe die Angla recensio v. J. 1881 in hübscherer Form ab und gibt ausgewählte Variantenangaben bei, wobei Hss, Übersetzungen und altlateinische Exegeten (Ambrosiaster etc.) berücksichtigt sind, die bei Tischendorf noch fehlen. Sehr erfreulich ist auch, daſs die Gregorysche Hss-Bezeichnung durchgeführt ist. Die Richtigkeit und Genauigkeit der Ausgabe wurde durch Stichproben bestätigt. Die Notiz zu Jo 6, 4: „τὸ πάσχα om. ut vid. Iren.“ ist aber schwerlich richtig (vgl. Zahn, Ev des Jo 709). — Nach ExpT XXII 170 ist S.s Ausgabe die vierte (Westcott-Hort, ς, Nestle und S). — ***Nestle, E.***, *A fifth Greek Testament* (ExpT XXII 230) erinnert an die fünfte Ausgabe: The resultant greek Text von R. F. Weymouth [3] (Ld. 1905).

Nestle, E., *An alleged marginal reading of the Revisers* (ExpT XXII 230): Stellt in der Souterschen Ausgabe des NT als fälschlich angegebene Lesart πρώτη καὶ μεγάλη Mt 22, 38, sowie als irrig ausgelassene Lesart καταβιβασθήσῃ Mt 11, 23 fest, führt den Nachweis, daſs sein Apparat vollständiger ist als der Souters. St.

Huck, A., *Synopse der drei ersten Evv.* 4., durchges. und verb. Aufl. (XXXVIII u. 223. Tüb., Mohr. *M* 4.—): Das Werk (vgl. BZ V 195), das an Handlichkeit und Übersichtlichkeit alle ähnlichen Ausgaben (Wright, Friedlieb) übertrifft und deshalb auch von katholischen Theologiestudenten benutzt werden muſs, hat durch die Umarbeitung (Anführung der Mt- und Lk-Perikopen an der richtigen Stelle; einige Umordnungen, Verbesserung und Vermehrung des Apparates, Angabe der Hss-Signaturen Gregorys und von Sodens) nur gewonnen. Ungern vermiſst man die Angabe johanneischer Parallelen sowie des Apostelverzeichnisses Apg 1, 13 zu § 72 und von 1 Kor 11, 23f zu § 236. Auch sollten manche Perikopentitel etwas neutraler lauten und weniger „Holtzmannschen Geist“ (auf ihn beruft sich die Vorrede) verspüren lassen. So wäre § 14 nicht mit „Krankenheilungen“ zu überschreiben, da auch Dämonenaustreibungen vorkommen; § 37 mit: Entweihung des Heiligen; § 42 mit: Handeln nach dem Willen Gottes; § 68ff mit: Die lukanische Bergpredigt; § 224 mit:

Wiederkunftsgleichnis und Wiederkunftsbeispiele (Mt 24. 42 gehört noch zu diesem §); § 225 mit: Das Gleichnis vom Diebe usw. Lk 23, 35 sollte neben Mk 15, 29 stehen; in § 219—221 scheint mir die Numerierung III a, b, c nicht berechtigt.

4. *Übersetzungen* (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Lewis, A. S., *The Old Syriac Gospels, or Evangelion da Mepharreshê: Being the text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, including the latest additions and emendations with the variants of the Curetonian text, corroborations from many other mss, and a list of quotations from ancient authors* (78 u. 334 mit 4 Faksim. Ld., Williams & Norgate. 25 s): Da Burkitts wertvolle Ausgabe des „Evangeliums der Getrennten" (1904 in zwei Bden, s. BZ III 416) im wesentlichen ein Abdruck des Curetonius war und somit der Sinaitische Syrer nur subsidiär herangezogen wurde, hat die verdiente Entdeckerin des letzteren eine neue Edition veranstaltet, der ein nochmaliger Besuch auf dem Sinai (1906) für die Beseitigung manches illegible zugute kam. Dazu trugen auch die zahlreichen Arbeiten über diesen Text bei, die in einer besondern Bibliography (p. XXXVII bis XLVI) aufgezählt werden. In der Introduction handelt sie über Auffindung, Geschichte und Eigenarten der Version (I—XIII), p. XIV bis XXXV über die bemerkenswerten Stellen, in Appendix III über die wichtigsten Auslassungen des Syr^{sin}. Dann folgt der syr. Text, 1—268; 271 bis 300 Appendix I: Addenda und Corrigenda zu Burkitts Angaben aus dem Syr^{sin} 301—334 Appendix II: Liste der Zitate aus syr. Schriftstellern, die mehr mit Syr^{vet} als mit Pešitta gehen, und verwandte Lesarten aus Minuskel 565. Dazu noch 2 Appendices in einer Tasche des Einbandes: I. Index zum arab. Diatessaron; II. Veränderungen in der englischen Übersetzung, die durch die letzten Verbesserungen notwendig geworden sind. Der textkritische Apparat unter dem syr. Text besteht aus 2 Teilen: Dissimilia in Cod. Cureton. und Similia in aliis Codd. Rücker.

Gaselee, St., *Two Fayoumic fragments of the Acts* (JthSt XI 514–517): Apg 7, 14—28; 9, 28—39 auf einem Pergamentblatt des Britischen Museums.

N. A., *Die Unterschrift einer armenischen Evv-Hs aus dem Jahre 1144* [arm.] (Handēs XX 62 f).

De Bruyne, D., O. S. B., *Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles* (Rbén XXVII 274—324 433—446; auch separat erschienen: 65. Maredsous): Edition und textkritische Würdigung altlateinischer Kapitelverzeichnisse zu den Evv, welche in ihren Evv-Zitaten afrikanische Merkmale aufweisen. Die durch Cyprian und e vertretene afrikanische Textform ist nicht einheitlich, sondern die drei Zeugen stellen drei in dieser Reihenfolge entstandene Rezensionen dar.

De Bruyne, D., O. S. B., *Notes bibliques* (Rbén XXVII 498 f): Mk 15, 11 liest k: ut magis aierent (nicht agerent) barabban. Cenapura ist ein gut bezeugtes Wort der altlateinischen Bibel und mufs dekliniert werden cenapurae, cenapura (wie pascha).

Turner, C. H., *Curiosities of latin interpretation of Greek Testament* (JthSt XII 273—277): Zu Jo 1, 18, Röm 3, 27 und 7, 13 b.

Buchanan, E. S., *Further notes on the Fleury Palimpsest (h)* (JthSt XII 277—280): Nachträge zu H. von Sodens Ausgabe (s. BZ VIII 190).

Souter, A., *A reading of the Fleury Palimpsest of Acts* (JthSt XI 563 f): Will Apg 26, 22 lesen: cum ego auxilium dī sim consecutus (statt confisus).

De Bruyne, D., O. S. B., *Notes sur le manuscrit 6224 de Munich* (MSq des Évangiles) (Rbén XXVIII 75—80): Korrekturen und Nachträge zur Ausgabe von H. J. White, Old-latin biblical texts III (1888).

Christ, K., *Münsterische Bruchstücke einer niederdeutschen Apk* (Z. f. deutsches Altertum 1910, 269—276).

Die vier Evv *Mk, Lk, Mt und Jo in der Übersetzung von Martin Luther* (4°. 310. Jena, Diederichs. *M* 30.—): In alten Typen gedruckt.

Adams, J. Q., „*Worthily*“ (ExpT XXI 522): Weitere Belege (zu ExpT XXI 383) über das Vorkommen dieser Übersetzungsform.

Beelen, J. Th., *Het Nieuwe Testament onzes Heeren Jesus Christus volgens den latijnschen tekst der Vulgaat in het nederduitsch vertaald en in doorloopende aanteekeningen uitgelegd.* Deel I 3. uitg.; deel II en III 2. uitg. (XI u. 687, 653, 419. Amsterdam, Langenhuysen. *Fl* 10.50).

c) Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Conybeare, F. C., *History of NT criticism* (156. Ld., Watts. 1 *s*).

Soden, von, *Ist die historisch-kritische Behandlung des NT berufen, seine Bedeutung für das religiöse Leben zu mindern oder zu steigern* (Protokoll des 5. Weltkongr. f. freies Christent. u. religiös. Fortschr. 9. B.-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb. *M* —.30): Vgl. BZ VIII 441.

Freitag, A., *Zerstört die historisch-kritische Theologie den Wert der ntl Schriften als Geschichtsquellen?* Vortr., geh. auf der Allg. Schles. Predigerkonferenz in Breslau 1910 (58. Gießen, Töpelmann. *M* 1.25): Verneint die Frage. Die sehr späten Jo-Schriften und Pseudopaulinen sind ein wichtiges Dokument des Kampfes gegen Verfolgungen, Gnostizismus, Verweltlichung etc. Paulus hat „die von Jesus gebrachte Weite und Freiheit der Religion geschichtlich realisiert“. Das durch kritische Sichtung aus den Synoptikern herausgeschälte Jesusbild „behält doch die klare Übersichtlichkeit und die Seelen bezwingende Gewalt“.

Hanson, G., *The originality of the Gospel* (Ld., Rel. Tract Soc. 6 *d*): Für die Absolutheit des Christentums (nach The Churchman XXIV 720).

Mathews, S., *The Gospel and the modern man* (Ld., Macmillan. 6 *s* 6 *d*): Vermittelnder Standpunkt (nach ExpT XXI 511 f).

Carus, P., *Die Erfüllung (Das Pleroma). Eine Untersuchung über den Ursprung des Christentums.* Aus dem Englischen übersetzt von W. Breitenbach (VIII u. 178. Lp., Barth. *M* 3.—): Eine natürliche Erklärung des Christentums aus Heidentum (vorchristlichem Gnostizismus) und Judentum.

Lublinski, S., *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos. I. Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. II. Das werdende Dogma vom Leben Jesu.* 1. u. 2. Taus. (258 u. 188. Jena, Diederichs. *M* 4.— u. 3.—)

Fillion, L. C., *L'Évangile mutilé et dénaturé par les rationalistes contemporains.* Exposition et critique (16°. 144. P., Lethielleux).

Wohlrab, M., *Das ntl Christentum auf psychologischer Grundlage dargestellt* (VIII u. 151. Lp., Dresden. B., Ehlermann. *M* 2.40): Behandelt die Frage: Welche Bedürfnisse der Menschenseele die Religion, näherhin die christliche befriedigt? Wundts Psychologie ist hierbei von großem Einfluß gewesen. W. glaubt, daß Christus und Paulus Protest erhoben haben „gegen die Anwendung der menschlichen Vernunft auf das Gebiet der Religion“ (69).

Andres, F., *Zur Geschichte eines Modernisten* (Pastor bonus XXII 325—333): Informiert an der Hand der Schriften von Lepin (s. BZ VII 408) und Lubaru (BZ VII 421) über die Stellung Loisys zur Kirche und zu den Evangelien sowie zum Dogma. Rücker.

Tym Floc, *Le Professeur Loisy contre l'Abbé Loisy* (P., „La Renaissance Française“. *Fr* —.75): Will zeigen, daß man mit Hilfe der Methode Loisys beweisen kann, daß L.s Schriften nicht von diesem herrühren, sondern von einer Anzahl von Redaktoren, und daß seine Lebensschicksale nach eben dieser Methode als legendär, nicht als historisch betrachtet werden können. Rücker.

Ropes, J. H., *Some aspects of NT miracles* (Harvard theol. Rev. 1910, 482—499).

Gordon, G. A., *Religion and miracle* (Ld., Clark. 3 *s* 6 *d*): Wunder haben mit Religion nichts zu tun. Die Auferstehung Jesu war eine geistige, keine leibliche. Die Gottheit Christi bleibt bestehen. Ist keine Gottheit in Jesus, so ist er nicht der Sohn Gottes; ist keine Gottheit im Menschen, so ist er nicht das Kind Gottes (nach ExpT XXII 124). St.

Johnson, W. H., *Miracles and history* (PrthR VIII 529—559): Nicht bloſs das Christentum, sondern auch der Theismus verlangt den Glauben an die Inkarnation und Auferstehung Jesu und damit den Glauben an Wunder. Die Heilungswunder lassen sich nicht durch Suggestion oder Ähnliches erklären.

Souter, A., *The influence of persecution on certain NT writings.* (Exp 7 S. X 373—379): Sucht ohne viele Beweise darzulegen, daſs in einigen Schriften des NT — 1 Petr, Hebr, Jak und Apk — eine Art Arkansprache zu erkennen sei, welche die Sicherheit des Absenders und der Empfänger in den Zeiten der Verfolgung bezweckte. Kober.

Wilson, R. N., *Medical men in the time of Christ* (157. Philadelphia, Sunday School Times Co. $ 1.—): Viel medizinisches Material, aber wenig kritisch (nach BW XXXVI 144).

Holtzmann, H. J., *Lehrbuch der ntl Theologie.* 2., neubearb. Aufl., herausgeg. von A. Jülicher und W. Bauer. 1. Lief. (S. 1—160. Tüb., Mohr).

Warman, F. S. G., *NT theology* (128. Ld., Longmans. 1 *s*).

Rousselot, P., *La religion chrétienne* (Études CXXV 593—628): Eine allgemeine Würdigung der Lehre Jesu und des Glaubens der Apostel (besonders Paulus und Johannes).

Roberts, R. R., *The supreme experience of christianity* (Cardiff, Principality educational Depôt Co. Ltd.): Bietet die Davies Lecture for 1908; handelt u. a. über Inkarnation und Auferstehung (nach ExpT XXII 29). St.

Warfield, B. B., *„Scripture", „The Scriptures" in the NT* (PrthR VIII 560—612): Eine erweiterte Wiedergabe des Artikels „Scripture" in Hastings' Dictionary of Christ and the Gospels. S. 596 ff handelt on the therms „Bible", „Holy Bible".

Diekamp, F., *Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses.* Rede beim Antritt des Rektorats der Westfäl. Wilhelms-Universität gehalten am 15. Okt. 1910 (31. Münster, Aschendorff): Die Entstehung des Trinitätsdogmas ist nicht natürlich, bes. religionsgeschichtlich, zu erklären, sondern beruht auf der Offenbarung Christi.

Kropatschek, F., *Die Trinität. Ein Bericht über den gegenwärtigen Stand der Frage.* 3. Taus. (BZSF VI. Ser., 7. Heft: 35. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Berührt sich mit der vorgen. Abhandlung Diekamps, indem er ebenfalls religionsgeschichtliche Ableitung ablehnt und zeigt, daſs das Trinitätsdogma im NT gelehrt und deshalb sicher von Jesus verkündet worden ist. Auch den Taufbefehl hält K. für echt. Ein kurzer Überblick über die Geschichte des Dogmas (nicht erst die hellenistische Logosspekulation hat es geschaffen) und eine spekulative Begründung (Gott handelt gegenüber dem Wiedergeborenen dreifach) beschlieſst die verdienstvolle Broschüre.

Mackintosh, H. R., *Christologies ancient and modern* (ExpT XXI 486—490): Über Sandays Buch (s. BZ VIII 406).

Torrey, R. A., *The person and work of the Holy Spirit as revealed in the scriptures and in personal experience* (Ld., Nisbet. 3 *s* 6 *d*).

Muspratt, W., *The work and power of the Holy Spirit* (Ld., Scott. 2 *s*).

Weber, W., *Die Blasphemie gegen den heiligen Geist* (ZwTh LII 320—341).

Oesterley, W. O. E., *Grace and free-will. The theaching of the Gospel and of the Rabbis contrasted* (Exp. 7. S. X 464—476).

Champion, J. B., *The living atonement* (Philadelphia, Griffith & Rowland Press): Nicht Jesu Tod ist das Sühnopfer, auch nicht Jesu Leben, sondern Jesus selbst. 2 Kor 5, 21 besagt, that He was personally identified with sin (nach ExpT XXII 101—103). St.

Leeuwen, E. H. v., De Καταλλαγή (Theol. Studiën 1910, 159—171).

Koch, W., *Die Taufe im NT.* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. III. F., 10. Heft: 44. Münster, Aschendorff. *M* —.60): Behandelt 1. die urchristlichen Zeugnisse für die einzelnen Elemente des Taufaktes (Name, Spender, Worte, Empfänger, Wirkungen u. a.), 2. die Herkunft des Taufaktes. Die religionsgeschichtliche Ableitung wird abgelehnt. Die Tauftätigkeit Jesu in Judäa könne nicht mit Sicherheit als johanneische Taufe erklärt werden. Die Apostel und ersten Jünger haben die urchristliche Taufe wahrscheinlich nicht empfangen. Die Einsetzung des Sakramentes Mt 28, 19 ist sicher echt. Da diese Worte vom auferstandenen Heilande stammen, wäre es möglich, dafs sie „nur innerliche Kundgebungen, nicht äufserlich sichtbare und spürbare Manifestationen“ wiedergeben. Ein Anhang behandelt den Sakramentsbegriff und die Propositionen 39—41 des Dekretes „Lamentabili“.

Schulze, L., *Die Lehre von der Taufe in der lutherischen Kirche nach ihrer biblischen Grundlage* (VIII u. 200. Gütersloh 1911, Bertelsmann. *M* 2.40): Über drei Viertel der Untersuchung behandeln in positivem Sinne die ntl Lehre.

Seipel, E., *Das Brot des Lebens. Erklärung und Anleitung zur homiletischen Verwendung der ntl Texte über das allerheiligste Altarssakrament* (X u. 248. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.50): Verbindet nach der Art von Keppler, Fonck u. a. Exegese und homiletische Anleitung. Schon in Jo 6, 32f 35 findet S. die Eucharistie ausgesprochen; der erste Teil sei „mindestens indirekt eucharistisch“. „In der homiletischen Erklärung kann und mufs (!) darum auch der erste Teil für die Lehre vom heiligsten Sakrament verwendet werden. Aufser Jo 6 werden noch die Abendmahlsberichte und 1 Kor 11 in ähnlicher Weise behandelt.

Espenberger, J. N., Gedanken über „Herren“- und „Mysterien“-Mahl (ThG II 550—564): Das christliche Abendmahl ist nicht aus Mysterienkulten entlehnt.

Bruston, C., Les origines de l'Eucharistie (RThQr XIX 385—409): Widerlegt die falschen Auffassungen Goguels (L'Eucharistie, s. BZ VIII 408), soweit sie die Evv berühren. Kastner.

Ramsay, W. M., The authorities for the institution of the Eucharist (ExpT XXI 246—252 295—298 343—347 473—477 515—519): Die eucharistischen Mahlzeiten sind der Ausdruck des Glaubens an die immerwährende Gegenwart Christi unter den Gläubigen gewesen (S. 516). Unsere „europäische“ Auffassung werde der orientalischen kindlichen Ausdrucksweise nicht gerecht. Lk habe seinen Bericht aus zwei Zeugen zusammengefügt. In Q habe ebenfalls ein Einsetzungsbericht gestanden. Bei der Exegese Pauli sei 1 Kor 10 und 11 als Einheit zusammenzulesen.

Baden, Ntl Opferbegriff und kein Ende (Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit 1910).

Vanbeck, A., La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes (RHLr N. S. I 436—465): Zieht aufser dem ntl Kanon und der Didache die apostolischen Väter zur Untersuchung heran. Ursprünglich besteht die Bufse in der Abkehr vom Unglauben, von der Häresie oder von einem unsittlichen Lebenswandel. Mit der schriftlichen Fixierung des „Dic Ecclesiae“ gewinnen die christlichen Gemeinden Einflufs auf die Bufsdisziplin (um das Jahr 80). Das „Quaecumque alligaveritis“ verschafft schliefslich den Bischöfen und Presbytern autoritative Eingriffe in die kirchliche Bufspraxis. Vereinzelt taucht die Forderung auf, ein Christ müsse sich rein halten von jeder Sünde. Kastner.

Lake, K., The earliest christian teaching on divorce (Exp 7. S. X 416—427): Die einschlägigen Stellen des NT zeigen, dafs Jesus Ehescheidung absolut verbot. Die Klausel, unter der bei Mt eine Scheidung gestattet ist, bezweckt die Behebung einer Schwierigkeit, die entstand, weil Christen mit unsittlichen Menschen keine Gemeinschaft pflegen durften. Kober.

Denner, M., *Die Ehescheidung im NT. Die Auslegung der ntl Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern historisch-kritisch dargestellt* (IV u. 162. Paderborn, Schöningh. *M* 2.—): Dieser erste Teil einer Würzburger Preisarbeit stellt die Zeugnisse der Väter über die Auslegung von Mt 5, 32; 19, 9; Mk 10, 11f; Lk 16, 18; 1 Kor 7, 10f in chronologisch-organischer Reihenfolge zusammen und kommt zu dem Ergebnis, daſs der Hirt des Hermas, Justinus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und besonders Augustinus sich klar für die absolute Unauflöslichkeit der christlichen Ehe aussprechen, auch für den Fall der πορνεία, wo sie nur „Trennung von Tisch und Bett“ zulassen, während Ambrosiaster und Chromatius dem Manne noch bei Lebzeiten des ehebrecherischen Weibes die Eingehung einer neuen Ehe gestatten. In der griechischen Kirche ist die zum ersten Male von Basilius erwähnte, aber in der Theorie nicht gebilligte laxe Praxis zur Herrschaft gekommen, während im Abendlande mit geringen Schwankungen die strenge Auslegung festgehalten wurde. Den Begriff der πορνεία wollen auf andere schlimme Vergehen erweitert wissen: der Pastor des Hermas, Origenes, Epiphanius, Ambrosiaster und, wenigstens anfänglich, auch Augustinus. Wenig.

Dienemann, E., *Die Eschatologie des NT, insbesondere die Wiederkunft des Herrn, unter ständiger Berücksichtigung der Frage: Haben Jesus und die Apostel sich geirrt?* (Ev. Kz. 1910, 667—672 684—687 704—706 731—738 743—748 764—770.)

Swete, H. B., *The ascended Christ. A study in the earliest christian teaching* (Ld., Macmillan. 2 *s* 6 *d*).

Lees, H. C., *The parousia of Christ* (ExpT XXII 231): παρουσία = adventus unter Berufung auf Deiſsmanns Licht vom Osten. St.

Case, S. J., *The missionary idea in early christianity* (BW XXXVI 113—125): Paulus predigte nicht durch sein Wort, sondern durch sein Beispiel die Missionspflicht. Die Evangelien sind ebenfalls vom Missionsgedanken erfüllt; aber sie haben wohl das Missionsinteresse des ausgehenden ersten Jahrhunderts in die Lehre Jesu hineingetragen. Dessen Stellung zur Mission ist nicht sicher bestimmbar.

Dölger, F. J., *ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre* (Supplement der Röm. Quartalschr.: XX u. 454 mit 79 Abbildungen im Texte und drei phototyp. Tafeln. Rom, Spithöver und Freiburg i. Br., Herder. *M* 16.—): Der Schwerpunkt dieser eine genaue Kenntnis der altchristlichen Denkmäler und Schriften und eine vorsichtig abwägende Forschungsmethode bekundenden, reichhaltigen Studie liegt natürlich in der nachapostolischen Zeit. Doch ist der Verf. bemüht, die Fäden seiner Untersuchung, wo immer es möglich ist, an die ntl Aussagen anzuknüpfen, so an die Lehre über Taufe und neues Leben. Erst dadurch, daſs der Logos im Taufbade gegenwärtig sein soll, wird die Gleichung Fisch = Christus (nicht bloſs = der Christ) verständlich. Umgekehrt muſs D. auch manche mit Unrecht geknüpfte Verbindungsfäden mit dem NT zerreiſsen, z. B. den Anschluſs an Mt 7, 10 oder an die ntl Speiseszenen (Piscis assus Christus passus). Da man in Syrien Fischopfer kannte, hat sich dort das Fischsymbol als Opposition dagegen besonders leicht durchgesetzt. Der zweite Teil des Buches handelt von ἰχθύς als Kürzung für Ἰησοῦς Χριστός θεοῦ (θεός) υἱός σωτήρ. Auch hier beeinfluſsten die ntl Gedanken die spätere Entwicklung wesentlich, so z. B. die Übertragung des σωτήρ-Titels auf Christus.

2. *Urchristentum.*

Heussi, K., *Kompendium der Kirchengeschichte.* 2., verb. Aufl. (XXXII u. 612. Tüb., Mohr): Sei hier angezeigt, weil es eine reichhaltige und übersichtliche Skizze der ntl Periode, darunter auch einen Paragraphen

über Jesus, enthält — alles vom modern kritischen Gesichtspunkt aus, für den es selbstverständlich keine Schranke zwischen NT und Kirchengeschichte gibt.

Ramsay, W. M., *Pictures of the apostolic church: its life and teaching* (384. Ld., Hodder. 6 *s*).

Batiffol, P., *Urkirche und Katholizismus.* Übersetzt und eingeleitet von F. X. Seppelt (XXIX u. 420. Kempten, Kösel. *M* 4.50): Übersetzung von L'Église naissante et le Catholicisme mit Ergänzungen des Verfassers wie des Übersetzers. Zahlreiche ntl Probleme, namentlich der Kirchenbegriff des NT (bei Mt 16, 18), finden eingehende und geistvolle Darlegung.

Bacon, B. W., *The founding of the church* (12⁰. 92. Ld., Constable. 1 *s*).

Anderson, K. C., *The sign of the Cross: a study in the origins of christianity* (The Quest 1910 Juli).

Zwaan, J. de. *De oorsprong des christendoms volgens Prof. Bolland* (Theol. Tijdschrift XLV 39—87): Setzt apokryphe Evv und Logien vor die synoptische Literatur.

Sheppard, C., O. S. B., *The gift of tongues in the early church* (Eccles. Review 1910, 513—522): Glossolalie sei die Fähigkeit, in verschiedenen Sprachen zu reden (nach ThG II 590).

Steinmann, A., *Sklavenlos und alte Kirche. Eine hist.-exeg. Studie über die soziale Frage im Urchristentum.* 1. u. 2. Aufl. (Apologet. Tagesfragen, 8. Heft: 78. M.-Gladbach, Volksverein. *M* 1.50): Eine Erweiterung der BZ VIII 408 angezeigten Aufsätze. Gegenüber der Idealisierung des Sklavenloses durch K. Jentsch, Drei Spaziergänge eines Laien ins klassische Altertum, stellt der Verfasser fest, daſs die Lage des Sklaven überaus traurig war. Zum Beweise wird hingewiesen auf einzelne Parabeln, z. B. Mt 24, 45—51, Lk 17, 7—9, die Rechts- und philosophischen Anschauungen der Alten, einige Äuſserungen Ovids und Juvenals sowie auf Inschriften. Eine Wendung zum Besseren datiert seit der Entstehung der Kirche Christi. Das Christentum (Jesus, Paulus) habe zwar nicht direkt die Aufhebung der Sklaverei gefordert, wohl aber die Idee von der religiösen Gleichheit ins Leben gerufen, die ins Praktische übersetzt zur Beseitigung des Elends führen muſste. Pietruszka.

Eine „soziale" Frage *im Urchristentum?* (Historisch-politische Blätter CXLVI 847—856): Der ungenannte Verfasser beschäftigt sich meist zustimmend mit meiner vorgenannten Schrift. Als Wundstellen der formalen Behandlung bezeichnet er die Modernisierung des Paulus zu einem Fabrikarbeiter sowie den Untertitel der Studie, welche sich mit der sozialen Frage im Urchristentum beschäftigen wolle. Fast Seite für Seite erbringe den schlagenden Beweis, daſs es „die soziale Frage" im Urchristentum gar nicht gegeben habe. Eine Sklavenfrage habe die alte Kirche auch nicht gekannt. St.

Spence-Jones, H. D. M., *The early christians in Rome* (442. Ld., Methuen. 12 *s* 6 *d*).

Margoliouth, G., *The Sadducean Christians of Damascus* (The Athenaeum 1910 Nr 4335, 657—659): Macht Mitteilung über den bedeutsamen Inhalt eines von S. Schechter (Documents of a Zadokite Work, Cambridge University Press) edierten, angeblich aus der 2. Hälfte des 1. Jhrhdts stammenden Fragments einer Ansprache eines religiösen Führers an seine Anhänger, worin von drei Personen die Rede ist; davon sollen nach Marg. die erste Johannes der Täufer, die zweite Christus, der „Lehrer der Gerechtigkeit", die dritte Paulus, der „Mann des Spottens", der „Belial", der „Volksverderber", sein. — Diese Aufsehen erregenden Aufstellungen bedürfen wohl noch erneuter Prüfung. Vgl. auch Köln. Volksztg 1910 Nr 53. Rücker.

Reinach, S., *Une source biblique du Docétisme* (Rev. de l'hist. des rel. 1910 Juli-Aug.).

3. *Judentum und Heidentum in urchristlicher Zeit und Religionsvergleichung.*

Hölscher, G., *Sanhedrin und Makkot. Die Mischnatraktate „Sanhedrin" und „Makkot" ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum NT mit Anmerkungen versehen* (Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung herausgeg. von P. Fiebig. Nr 6: VIII u. 143. Tüb., Mohr. *M* 3.40): Vgl. das BZ VIII 194 über die Übersetzung von Schabbath durch G. Beer Gesagte. Die ursprünglich eine Einheit bildenden Traktate stellen eine Mischnaredaktion um 200 n. Chr. dar, deren Grundstock eine Prozeſsordnung des Rabbi Meir bildet. Den Ntler interessieren besonders die in den Anmerkungen wie in der Einleitung (vgl. § 11) sich findenden Vergleiche mit dem NT. Das Prozeſsverfahren gegen Jesus stimmt nicht mit dem Traktate Sanhedrin überein.

Schlatter, A., *Wie sprach Josephus von Gott?* (s. BZ VIII 421): So ist, worauf mich E. Nestle gütigst aufmerksam machte, der Titel zu lesen.

Berendts, A., *Die ältesten auſserchristlichen Nachrichten über die Entstehung des Christentums* (Mitteil. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Ruſsl. LXIII, Theol.-pastor. Beiheft Nr 6, 157—173): Über die altslawische Josephusübersetzung, die B. schon 1906: Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen De bello Iudaico des Josephus, behandelt hat. An der Autorschaft des Josephus hält B. gegenüber seinen Kritikern fest.

Laible, H., *Jesus in der jüdischen Überlieferung* (ThLbl XXXI 23f 529—533 553—556): Gibt Korrekturen zu den Texten Stracks (s. BZ VIII 409f) und weist auf verschleierte Jesusstellen in der talmudischen Überlieferung hin, die S. übergangen habe. G.

Pick, B., *The sayings of Jesus in the Talmud* (The Monist 1910 Juli).

Achad Ha-am, *Judaism and the Gospels* (The Jewish Rev. 1910 Sept.): Gegen Montefiore, Synoptic Gospels (BZ VIII 424), der die Juden eingeladen hatte, die Überlegenheit des Evangeliums anzuerkennen. A. sucht im Gegensatz dazu die Punkte heraus, wo das Judentum dem Christentum überlegen ist. Es sei in Religion und Moral von jeglichem menschlichen Vorbild unabhängig; sein Messias sei nichts als Gottgesandter. Das Judentum sei vorzüglich eine Religion mit universeller Erlösung. Die Moral des Judentums sei auf Gerechtigkeit begründet, nicht auf Liebe. Auch die Leichtigkeit der Ehescheidung verdiene den Vorzug vor der evangelischen Strenge (nach The Churchman XXIV 870). G.

Marmorstein, A., *Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midraš* (Religionsgeschichtliche Studien, I. Heft: 83. Skotschau [Österr. Schlesien] 1910, Selbstverlag): Greift ein interessantes Thema gesondert auf: die jüdische Abwehr der christlichen Angriffe gegen die Anschauungen des Judentums. Der Titel trifft den Inhalt nicht ganz genau. M. untersucht zwar auch die Bezeichnungen, unter denen er Christen und Gnostiker feststellen kann oder vermuten möchte. Aber die Hauptsache sind doch die Einwände, welche gegen das Judentum erhoben wurden, und die Art der Abwehr, welche die Rabbiner diesen Angriffen entgegensetzten. Es ist schade, daſs M. nicht nach Vollständigkeit des Materials getrachtet hat, so dankenswert das Gebotene auch sein mag. Auſserdem müſste eine straffere, logische Anlage der Untersuchung gefordert werden. Am besten wird das Thema wohl von einem Kenner der beiden Gebiete, der patristischen und der jüdischen Literatur, bearbeitet werden können. M. ringt nicht bloſs hier und da mit der deutschen Sprache, sondern scheint auch im Griechischen und Lateinischen (delator und campus transkribiert er griechisch) nicht die unentbehrliche Schulung zu besitzen. G.

Brandt, W., *Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evv* (ZatW Beiheft XIX: VII u. 64. Gieſsen, Töpelmann. *M* 2.70).

Wabnitz, A., *Le paradis du Hades* (RPhQr XIX 328—331 410—414): Weist aus dem Henochbuche und aus 4 Esr nach, daſs die Juden zur

Zeit Christi und der Apostel an die Existenz eines „Paradis du Hadès“ glaubten. Eine synonyme Bezeichnung ist der Ausdruck Schofs Abrahams, Isaaks und Jakobs z. B. in 4 Makk 13, 16. Daraus erklären sich die Stellen bei Lk 16, 19—31 u. 23, 43. Kastner.

Tucker, T. G., *Life in the Roman world of Nero and St. Paul* (Ld., Macmillan. 12 *s* 6 *d*): Enthält in kulturgeschichtlichen Untersuchungen wertvolles Material zur Erklärung des NT. Apg und Briefe Pauli werden besonders berücksichtigt (nach ExpT XXII 121). St.

Hoyer, R., *Griechischer Philosoph und geschichtlicher Heiland* (16. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag. *M* —.50): Ca 80 v. Chr. war der Versuch gemacht worden, die esoterischen Lehren der Akademie allgemein zu verbreiten. Die christliche Heilslehre hatte also Vorläufer.

Cumont, G., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Vorlesungen am Collège de France. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich (XXIV u. 343. Lp. u. B., Teubner): Obwohl C. absichtlich nur „die innere Entwicklung des Heidentums in der lateinischen Welt behandelt und nur gelegentlich und beiläufig seine Beziehungen zum Christentum berücksichtigt“, so ist angesichts der modernen religionsgeschichtlichen Bewegung die Kenntnis dieses Buches auch für den Theologen wichtig. Er erfährt daraus, wie die Verehrung der phrygischen magna mater Cybele, der Isis und des Serapis aus Ägypten, der syrischen Ba'alim und der persische Mithraizismus als Mysterienkulte im Bunde mit Magie und Astrologie ins Abendland eindrangen und das altrömische Heidentum völlig umgestalteten, teilweise aber auch dem Christentum den Weg ebneten und jüdische Einflüsse übermittelten.

Jacoby, A., *Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum* (Religionsgesch. Volksbücher 3. Reihe, 12. Heft: 44. Tüb., Mohr. *M* —.50): Die hellenischen und besonders die orientalischen Mysterien lieferten auch Paulus Vorstellungsbilder und drangen später so stark ins Christentum ein, dafs es selbst mehr und mehr zum Mysterium wurde und durch die Bildung der Kirche dagegen reagierte (nach Beth, ThLz XXXVI 123).

Kluge, Th., *Der Mithrakult* (Der Alte Orient, hrsg. v. d. Vorderas. Gesellsch., XII, 3: 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60): Knappe Information über Entwicklung (Funde) des Mithrakultes, seine innere Organisation (Lehre und Liturgie), sein Verhältnis zum Christentum (weitgehender Einflufs auf Eschatologie, Sakramentenlehre, Liturgie und Mystizismus). Rücker.

Meyer, A., *Inwiefern sind die ntl Vorstellungen von aufserbiblischen Religionen beeinflufst?* (Verhandlungen der Schweizer reform. Predigergesellschaft 1910, 1—31.)

Nüesch, V., *Jesus im Koran* (Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. XXV 257—267 296—304 321—332): Stellt das einschlägige Material nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet zusammen und kommt zum Resultat, dafs wir keine sichern Anhaltspunkte darüber erhalten, woher denn die christlichen Kenntnisse Mohammeds stammen. G.

4. *Archäologie und Geographie.*

Brückner, M., *Das fünfte Evangelium* (Das heilige Land) (Religionsgesch. Volksbücher 1. Reihe, 21. Heft: 43. Tüb., Mohr. *M* —.50): Bespricht unter diesem von Renan geprägten Titel den Schauplatz der evangelischen Begebenheiten im allgemeinen wie im einzelnen mit dem Resultate, „dafs der Inhalt der Evv in Palästina bodenständig ist“ und keine Ableitung aus der griechisch-römischen Popularphilosophie oder aus der alexandrinischen Weisheitslehre. Auch das vierte Ev „fordert die Anerkennung selbständiger und alter Traditionen“. Trotzdem konzediert B. aber viele unhistorische Züge.

Eckardt, R., *Das Prätorium des Pilatus* (ZdPV XXXIV 39—48): Widerlegt, wie mir scheint, mit durchschlagenden Gründen Mommerts Lokalisierung (s. BZ II 205). Das Mosaik mit den Fufsspuren habe nicht

die ihm von Mommert und Zaccaria zugeschriebene Bedeutung. Das 614 zerstörte hadrianische Prätorium, das vermutlich auf dem Antoniafelsen lag, hat veranlaſst, daſs man das alte Prätorium auch dort suchte. Tatsächlich ist es, wie exegetische Gründe nahelegen (ἀναπέμπειν Lk 23, 7 heiſst nicht hinaufsenden, sondern wegsenden; Mk 15, 8 ἀναβάς), mit dem Herodespalast zu identifizieren, der in der späteren Tradition zur Davidsburg wurde und dafür seinen Namen an den Hasmonäerpalast abtrat.

Dunkel, A., C. M., *Die Sankt Annakirche in Jerusalem* (ThG II 458—466): Die Tradition über dieses als Geburtsstätte Mariens verehrte Heiligtum. — **Ders.**, *Das Grab des hl. Joachim* (ebd. 761): Nachtrag zum obigen Aufsatz.

Gerhard, *Nach Bethlehem!* (Pastor bonus 1911 Jan. 205—222.)

Viaud, P., O. F. M., *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de s. Joseph d'après les fouilles récentes* (XIV u. 200. P., Picard. *Fr* 6.—): Eine gründliche Beschreibung der durch neue Ausgrabungen entdeckten alten Basilika der Annuntiatio, welche aus der Kreuzzugzeit stammte, aber die Renovierung einer Basilika des 4. Jahrh. darstellt, die selbst über der Verkündigungsgrotte erbaut war. Auch die „Werkstätte des Joseph", wohin Maria nach Mt 1, 24 übersiedelte und wo Jesus heranwuchs, wurde im 5. oder 6. Jahrh. mit einer Basilika erbaut, deren Ruinen ebenfalls von V. genau untersucht wurden. Der ganzen, sehr wertvollen Abhandlung sind zahlreiche Abbildungen beigegeben. Die Appendices handeln über interessante Säulenkapitäle (ein Brief von R. de Lasteyrie darüber wird abgedruckt) und über Ausgrabungen in der St Annakirche zu Sephoris (wozu Clermont-Ganneau einen Beitrag lieferte).

Schwen, P., *Nazoräer und Nasaräer bei Epiphanius. Eine Randbemerkung zu A. Drews', Christusmythe* (PrM XIV 208—213): Epiphanius unterschied beide und erklärt nur die letzteren für eine vorchristliche Sekte (gegen Drews). — Dazu **E. Nestle**, *Nazareth* (ebd. 349 f): Es gab einen Ort Nasareth (mit צ = Wachtturm), und nur durch falsche Angleichung an den Naziräer wurde er in unsern griechischen Texten mit ζ geschrieben.

Masterman, E. W. G., *Cana of Galilee* (BW XXXVI 79—92): Nicht das traditionelle Kefr Kenna, sondern Khurbet Kanna ist das biblische Kana.

Hart, J. H. A., *Possible references to the foundation of Tiberias in the teaching of Our Lord* (Exp 8. S. I 74—84): Solche sollen sich in der Parabel vom Hochzeitsmahl (Mt 22, 1 ff Lk 14, 16 ff) finden.

d) Geschichte des NT.

1. Kanon.

Lefebvre, G., *Égypte chrétienne II* (Ann. du service des ant. de l'Égypte X 50—65): A. À propos de saint Luc (S. 50—58): Behandelt die BZ VIII 441 mitgeteilte Inschrift. Da L. diesen Text neben dem Argumentum Evangelii secundum Lucam und der Notiz bei Eusebius für selbständig hält, so gewinnt er für die Angaben eine Datierung, die bis in die ersten Zeiten der Kirche zurückreicht. G.

2. Geschichte der Exegese.

Pohl, J., *Schrieb Justinus Martyr eine Erklärung der Apokalypse?* (Hist. Jahrb. XXXI 538—554): Wenn Hieronymus dies behauptete, so kann das sonstige Stillschweigen über einen Justinschen Kommentar zur Apk kein entscheidendes Gegenargument bilden. Indes wird Justins Schrift auch von Ubertino von Casale (1308) erwähnt.

Turner, C. H., *The early greek commentators on the Gospel according to St. Matthews* (JthSt XII 99—112): Theophilus von Antiochien, Hippolyt, Origenes, Theodor von Heraklea-Perinthus, Apollinaris von Laodicea, Didymus, Presbyter von Alexandrien.

Babut, Ch., *Paulin de Nole et Priscillien* (RHLr N. S. I 97—130 252—275): Will nachweisen, daſs Paulinus bei seiner Bekehrung

in Spanien das Christentum in der Form des Priszillianismus kennen lernte. Den Ntler interessieren besonders Abschnitt VI: Paulin et Saint Paul. und IX: L'exégèse et la leçon unique. Wie für Priszillian die Paulinen die Bibel in der Bibel waren, so galt auch für Paulin von Nola Paulus als „docteur par excellence“ und „modèle parfait de la vie chrétienne“. Priszillians exegetische Regeln hat auch Paulin befolgt. Kastner.

Morin, G., O. S. B., *Un commentaire romain sur S. Marc de la première moitié du Ve siècle* (Rbén XXVII 352—362): Bespricht G. Wohlenberg. Ein vergessener lateinischer Markuskommentar (s. BZ V 415) und kommt seinerseits zu folgenden Resultaten: Den Kern des Prologs dieses Kommentars bildet einer der berühmten „monarchianischen Prologe“ zu den Evangelien, eine andere Quelle des Kommentars ist Sedulius, Carmen paschale. Er ist um die Mitte des 5. Jahrh. in Rom geschrieben, der Verfasser ist ein von der Balkanhalbinsel ausgewanderter Flüchtling, der in Rom eine religiöse Genossenschaft in enger Fühlung mit dem Apostolischen Stuhle leitete. Johannes Mayer.

Zahn, Th., *Lateinische Predigten eines Arianers über das Lukasevangelium aus dem 5. Jahrh.* (NkZ XXI 501—518): Über die von A. Mai 1828 aus einem mailändischen Palimpsest edierten Predigtfragmente zu Lk 1. Die von Z. früher „in einem unbewachten Augenblick“ geäufserte Vermutung, Fortunatianus von Aquileja sei der Verfasser, wird nochmals widerrufen.

Zahn, Th., *Johann Chr. K. von Hofmann.* Rede zur Feier seines 100. Geburtstages in der Aula der Friderico-Alexandrina am 16. Dez. 1910 gehalten (26. Lp. 1911, Deichert. *M* —.40): Eine interessante Darstellung des Entwicklungsganges und der Bedeutung dieses Erlanger Theologen.

Bachmann, Ph., *J. Chr. K. v. Hofmann* (NkZ XXI 909—962): Gibt anläfslich des 100. Geburtstages dieses systematischen und ntl Theologen eine Charakteristik seiner theologischen Entwicklung, seiner Hauptwerke und seiner Persönlichkeit.

Websky, J., *Heinrich Holtzmann †* (PrM XIV 298—301): Mitteilungen aus P. Schmidts Nekrolog (Frankfurter Zeitung 1910 Nr 220) und der Trauerrede des Strafsburger Prorektors Neumann.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben (z. B. Jesus und Paulus).

Mayer, G., *Das NT in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis* XII, XIII u. XV (VIII u. 208, XII u. 189, 156. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.60. 2.40, 3.60): G. Mayer behandelt Phm, 1 u. 2 Petr, Jak. J. Rump die Jo-Briefe, W. Busch Apk.

Sadler, M. F., *Church commentary on the NT.* New ed. 12 Bde (Ld., Bel. à 2 *s* 6 *d*).

The smaller Cambridge Bible *for schools* (Cambridge University Press. Pro Bd 1 *s*): Carr, A. (Mt), Maclear, G. F. (Mk), Farrar, F. W. (Lk), Plummer, A. (Jo), Lanchester (Apg). Die Einleitungsfragen werden jedesmal kurz erörtert. St.

The Expositor's Greek Testament (Ld., Hodder & Stoughton. 2 Bde à 28 *s*): Die Herausgeber sind J. Moffatt (Thess u. Offb), N. J. D. White (Tim u. Tit) Oesterley (Phm u. Jak), M. Dods (Hebr) J. M. A. Hart (1 Petr), R. D. Strachan (2 Petr), Smith (Jo) und J. B. Mayor (Jud). Besonderes Lob spenden ExpT XXII 80 der Arbeit von Dods. St.

Keppler, P. W. von, *Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt.* 4. Aufl. (VIII u. 154. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.—): Vgl. über die 3. Aufl. BZ III 201. Bedeutendere Änderungen scheinen nicht vorgenommen zu sein. S. 1 wäre zu wünschen, dafs der hochwürdigste Herr Verfasser den Hinweis auf Jo 5, 39 streichen würde; denn ἐραυνᾶτε ist wohl nach den meisten Exegeten Indikativ, nicht Imperativ.

Harnack, A., *Neue Untersuchungen zur Apg und zur Abfassung der synoptischen Evv* (Beiträge zur Einleitung in das NT IV: 114. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): Hält seine früheren Resultate aufrecht, wonach der Verfasser der Wir-Stücke auch der Verfasser des ganzen Werkes ist. Der Text dieser Stücke wird zum Abdruck gebracht und das Vergleichungsmaterial durch Fettdruck hervorgehoben. Einen Widerspruch zwischen der Apg und dem Paulusbilde der Briefe könne nur der konstruieren, der Paulus zu einseitig heidenchristlich auffafst. Lukas und die Briefe stimmen zusammen und betonen die bei Paulus vorhandenen judenchristlichen Fesseln, die den Mann, der allen alles sein wollte, zum Märtyrer gemacht haben. Die Apg ist sicher vor der Zerstörung Jerusalems entstanden, wodurch ein terminus ante quem für Lk, Mk und Q gewonnen ist. Möglicherweise gehört auch Mt noch vor die Jerusalemer Katastrophe. Man sieht: Wieder ein Schritt in der „rückläufigen Bewegung zur Tradition" — aber freilich kein solcher, der zur vollen Anerkenntnis des Inhalts der Evv führen würde. Denn H. nimmt zahlreiche legendarische Züge in den Evv (besonders im Sondergut des Mt und Lk — Kindheitsgeschichten usw.) an und hält die Zeit vor 70 mehr als ausreichend, um diese Um- und Neubildungen unterzubringen.

Koch, H., *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes. Eine historisch-kritische und exegetische Untersuchung* (VIII u. 102. Lp. 1911. Deichert. *M* 1.80): Das Lk-Ev ist am Anfang der διετία (Apg 28, 30), die Apg am Schlufs, also Frühjahr 63 verfafst worden. Gerade die auf die Zerstörung Jerusalems hinweisende lukanische Form der eschatologischen Rede Jesu, in welcher V. 20—24 in Verbindung mit V. 12—19 eingeschaltet und die Parallelverse bei Mk übergangen wurden, spricht für die Frühdatierung. Apg will das Vordringen des Evangeliums bis Rom zeigen. Nirgends finden sich Züge, die auf nachapostolische Herkunft hinweisen. Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ist noch derart geschildert, dafs zur Zeit der Abfassung der jüdische Krieg nicht ausgebrochen sein kann, wie Lk damals auch die neronische Schreckensherrschaft noch nicht erlebt hatte.

Eberhardt, P., *Um den Nazarener. Seine Predigt, ein Brief des Paulus, Briefe der Anderen.* Eine freie Übertragung und Bearbeitung (Dokumente der Religion I: 16⁰. Lp., Verlag f. Lit., Kunst und Musik. *M* 1.75): „Paulus und Jesus sprechen gröfstenteils nicht ihre, sondern E.s Gedanken aus, die durchaus an den gegenwärtigen Verhältnissen orientiert und der Kirche und der Geistlichkeit recht feindlich sind" (P. Mehlhorn, PrM XV 26 f).

Jacquier, E., *La résurrection de Jésus-Christ*, et **Bourchany, J.**, *Les miracles évangéliques.* Conférences apologétiques données aux facultés catholiques de Lyon (12⁰. XXII u. 312. P. 1911, Lecoffre. *Fr* 3.50): I. Nach dem Erweis der Glaubwürdigkeit der ev Berichte und einer positiven Darlegung der Ereignisse folgt im 4. und letzten Vortrag die Auseinandersetzung mit der rationalistischen Kritik. Diebstahl- und Scheintodhypothese werden als veraltet übergangen. Dagegen wird die Annahme subjektiver Einbildung namentlich bei Paulus und fortschreitender Legendenbildung eingehend widerlegt. — II. Die beiden ersten Vorträge legen die Geschichtlichkeit und den übernatürlichen Charakter der Wunder des Herrn dar unter Berücksichtigung moderner Einwendungen. Mit dem Wert der Wunder für die Begründung des Anspruches Christi auf den Titel Messias und Menschensohn sowie der unvergleichlichen Heiligkeit Jesu als einem Wunder in der Welt der Moral beschäftigen sich die beiden letzten Vorträge. Kastner.

Capecelatro, A. Card., *Jesù Cristo. La chiesa* (Scienza e Religione: 16⁰. Rom, Desclée. *L* —.60).

Thoma, A., *Jesus und die Apostel.* Eine gemeinverständliche Darstellung (211. Gotha, Thienemann. *M* 3.50): Unter Beiseitelassung des Jo-Evs wird

aus den Synoptikern ein modern rationalistisches Lebensbild Jesu herausgeschält. Entsprechend sind auch die übrigen Abschnitte gearbeitet (nach P. Mehlhorn PrM XV 17 f).

Farel, P., *Jésus le Christ. Paul l'apôtre* (RPhQr XIX 289—306): Schlufs des BZ VIII 414 notierten Aufsatzes. F. tritt der These Ménégoz' entgegen, welcher den Apostel Paulus zum verantwortlichen Urheber der Theorie von der reinen Fiktion einer blofsen iustitia imputativa stempelt. Der Gegensatz zwischen der Lehre des Apostels und seinem Meister ist von M. konstruiert. Kastner.

Maclaren, A., *The Epistle to the Hebr (Chap. VII—XIII); the Epistle of James. — The Epistles general of I and II Peter and I John. — The Epistles of John, Juda and the book of the Revelation.* 3 Bde (Exposition of Holy Scripture: 444, 372 u. 410. Ld., Hodder. à 7 *s* 6 *d*): Vgl. BZ VIII 433.

Ramsay, R., *The Revelation and the Johannine Epistles.* Introd. and notes (Westminster NT: 12°. Ld., Melrose. 2 *s*): Der Apostel Jo ist Verf. der Briefe, vielleicht auch der Apk (nach The Churchman XXIV 869).

Deichmann, H., *Notes on the gospel and revelation of St. John* (250. Ld., Theosophical Publishing Society. 5 *s*): An diesem Buche der Baronin, einer Enkelin Bunsens und Samuel Gurneys, wissen ExpT XXII 225 f eigentlich nur die splendide Ausstattung zu rühmen. St.

Conybeare, F. C., *Miscellanea: On Matt. 28, 19 — Armenian dating of John's Gospel — Judas Iscariot's death in the Acts of Thomas — II Thess. 2, 6 — Jacobus Didymus Christi — Virgin Mary = Anahita = Kybele* (Theol. Tijdschr. 1910, 329—336).

Bruston, C., *Fantaisies exégétiques et critiques* IX. X (RThQr XIX 332—338): Vgl. BZ VIII 413.

Soltau, W., *Thesen über die Entwicklung einer johanneischen Literatur* (ZwTh LIII 167—170): Eine kurze Zusammenfassung früherer Studien (vgl. BZ VI 210. VIII 213), die mehrere Stadien unterscheiden (beim 4. Ev: Grundschrift 100—120, Ev nach 134, Benutzung einer Herrenwortesammlung, die in gnostischem Geist überarbeitet wurde, u. a.). „Abweichend davon ist hier nur angenommen, dafs Kap. 8 ebenfalls dem Evangelisten zuzuschreiben ist.“

Nicoll, W. R., *The Lamb of God. Expositions in the writings of St. John* (12°. Ld., Hodder. 2 *s*).

Cameron, J. R., *The Lamb of God* (Exp 7. S. X 173—187 266—281): Christus ist ein machtvoller Führer — so etwa ist nach Spitta der Ausdruck „Agnus Dei“ zu deuten. Die übliche Interpretation lautet: Christus ist das Lamm, das hinwegnimmt die Sünden der Welt. Wie Christus beides in sich vereinte, so könne auch nur die Verbindung beider Erklärungen den Ausdruck voll und ganz erschöpfen. Kober.

Nairne, A., *Two questions of text and translations* (JthSt XI 560—562): Apg 12, 25 wird die אB-Lesart εἰς (statt ἐξ) Ἱερουσαλὴμ verteidigt. Hebr 9, 11 ist οὐδὲ emphatisch und leitet zu einer weiteren Stufe der Idee des παραγενόμενος über.

f) Jesus.

1. *Leben Jesu* (Allgemeines, Gottheit, Menschheit, Kindheitsgeschichte, öffentliches Leben, Leiden und Tod, Auferstehung und Himmelfahrt).

Esser, G., *Literatur zur Christusfrage* (ThR X 1—6 41—47): Eine scharfsinnige Ablehnung der neueren rationalistischen Jesus- (und Paulus-) auffassungen. „Was in keiner Wissenschaft erlaubt ist, das scheint man für erlaubt zu halten, wenn es sich um Jesus Christus und seine Religion handelt.“ Zwischen der modern kritischen Schule und der radikalen „Mythologitis“ besteht kein prinzipieller Unterschied.

Mehlhorn, P., *Neuere Jesusliteratur* (PrM XIV 415—421, XV 17—27): Im Sinne der modern kritischen Theologie.

Some modern errors in the study of the life of Christ (Eccles. Review 1910, 614—622): Literaturübersicht über neuere negativ kritische Werke (nach ThG II 590).

Schuller, R., *Das Evangelium. Eine Nachdichtung* (XXXVI u. 101. Wien, Konegen. *M* 2.—): Kurze Erzählung des Lebens Jesu unter Ablehnung aller übernatürlichen Züge.

Stalker, J., *Das Leben Jesu.* Autoris. Übersetzung aus dem Englischen. 4. Aufl. (IV u. 135. Tüb., Mohr. *M* 1.—): Die Auflagenzahl zeugt von der Beliebtheit dieses populär gehaltenen und auf offenbarungsgläubigem Standpunkt stehenden Lebens Jesu. Für die dreijährige öffentliche Wirksamkeit wählt St. das Schema: Das Jahr der Verborgenheit, das Jahr der Volksgunst, das Jahr des Widerspruchs.

Leroy, H., *Jésus-Christ. Sa vie, son temps* (Leçons d'Écriture Sainte: 16°. 402. P., Beauchesne. *Fr* 3.25).

Smith, J., *A life of Jesus Christ* (Ld., Macmillan. 6 *d*): Schulbuch (nach The Churchman XXIV 879).

Rankin, W. M., *The life of Christ.* Part II (Ld., Publications Office of the U. F., Church of Scotland. 6 *d*): Fortsetzung des von Stevens bearbeiteten I. Teiles, enthaltend die Periode von der Verwerfung in Nazareth bis zur Salbung in Bethanien. Geeignet für Bible classes (nach ExpT XXI 515).

Rothes, W., *Christus. Des Heilands Leben, Leiden, Sterben und Verherrlichung in der bildenden Kunst aller Jahrhunderte.* 1.—6. Taus. (324 mit 196 Abbildungen und 5 Farbendruckbildern. Köln, Bachem. *M* 8.—): Die Bedeutung dieses hübschen Sammelwerkes liegt ganz auf dem Gebiete der christlichen Kunstgeschichte. Doch ist es auch dem Historiker des Lebens Jesu interessant zu erfahren, wie die Künstler aller Zeiten die ntl Begebenheiten dargestellt haben. Unter diesem Gesichtspunkt sei das gelehrte und hübsch ausgestattete Buch auch hier bestens empfohlen.

Felder, H., O. M. Cap., *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung* I. *Das Bewufstsein Jesu* (XII u. 523. Paderborn 1911, Schöningh. *M* 8.50): Wendet sich an gebildete Kreise und will „eine bis jetzt fehlende Gesamtuntersuchung, die sich auf alle Probleme der Christusliteratur erstreckt, durchwegs die jetzige Fragestellung ins Auge faſst und die gesamte gegnerische Literatur der neueren und neuesten Zeit berücksichtigt“, als Apologie der Person Christi bieten. Dieser Band enthält eine Verteidigung der Glaubwürdigkeit der Evv und eine Darstellung des Messias- und Gottsohnbegriffes. Jesus verband mit seinen Messiasaussagen den Begriff der Göttlichkeit (= Gottmessias) und deshalb ist auch der Begriff Gottessohn in metaphysischem Sinne zu nehmen. Daraufhin sei er auch von den Juden dem Tode überliefert worden (vgl. aber Tillmann, BZ VIII 252ff, eine von F. noch nicht benutzte Abhandlung). Der Satz (S. 49): „Die verschiedenen Lesarten machen nicht einmal den tausendsten Teil des Ganzen aus und beziehen sich fast nur auf kleine Einzelheiten“, ist unrichtig (vgl. Gregory, Einleitung in das NT 644f). Daſs Papias mit seinen Logia einen Urmatthäus gemeint habe, lehnt F. ab. Das synoptische Problem habe aber mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit nichts zu tun. Es bedeutet auch keinen entscheidenden Einwand, daſs „die Bildflächen der evangelischen Darstellung sich nicht vollständig decken“ (S. 106).

Haufsleiter, J., *Jesus.* Sechs Vorträge (IV u. 98. München 1911, Beck. *M* 1.80): 1. Das religiöse Bewuſstsein Jesu. 2. Die Liebe Jesu. 3. Die Glaubenserziehung Jesu (nach den Synoptikern). 4. Die Glaubenserziehung Jesu (nach dem Jo-Ev). 5. Die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu. 6. Jesus und die Gemeinde der Glaubenden.

Jesus (Das Suchen der Zeit VI: 150. Gieſsen 1911, Töpelmann. *M* 2.50): H. Lhotzky, Jesus und die Bibel; J. G. Cordes, Jesus und die soziale

Frage; H. Wegener, Jesus und die Sünde; L. Viëtor, Jesus und die Kultur; F. Werner, Jesus und ich. — Die Abhandlungen sind im modernen freien Geiste geschrieben.

Broecker, A. v., *Die Wahrheit über Jesus.* 6 Vorträge, wesentlich für Nichttheologen (170. Hamburg, Schloeſsmann. *M* 2.60): Gemeindevorträge, in denen das liberale Jesusbild bekämpft wird.

Burkitt, F. C., *The earliest sources for the life of Jesus* (124. Ld., Constable. 1 *s*).

Loisy, A., *Jésus et la tradition évangélique* (288. P., Nourry).

Jahn, G., *Über die Person Jesu und über die Entstehung des Christenthums und den Wert desselben für modern Gebildete, mit einer Kritik der Evv und der neuesten Schriften über Jesus.* Allgemein verständlich dargestellt (XIV u. 251. Leiden, Brill. *M* 5.—): Im Sinne der alten Tübinger Schule geschrieben.

Jefka, *Jesus von Nazareth und die Christologie.* Krit. Betrachtungen eines Arztes, herausgeg. von K. Marti (VIII u. 402. Straſsburg 1911, Beust. *M* 6.—): Will eine rationalistische Auffassung Jesu gerade in der evangelischen Kirche verbreitet sehen.

McTyeire, Ch., *Jesus the worker: studies in the ethical leadership of the son of man* (240. Ld., Fleming H. Revell company. 3 *s* 6 *d*): Enthält die Cole Lectures für 1909, nämlich 1. Jesus the man. 2. The acts of Jesus. 3. The attitude of Jesus towards the universe. 4. The constructive purpose of Jesus. 5. The ethics of Jesus. 6. Jesus the preacher (nach ExpT XXII 94). St.

Knox, G. W., *The Gospel of Jesus, the son of God.* An interpretation for the modern man (12⁰. 124. Ld., Constable. 1 *s*).

Hilty, C., *Das Evangelium Christi* (12⁰. XVI u. 316. Lp., Hinrichs, und Frauenfeld, Huber & Co. *M* 3.—): Bestimmungsgemäſs nach H.s Tode herausgegeben von A. R. — Eine i. J. 1892 entstandene Zusammenstellung der Evv nebst schlichten, mehr betrachtenden Bemerkungen für „Suchende". Rücker.

Hutton, J. A., *The authority and person of Our Lord* (96. Ld., Oliphant. 1 *s* 6 *d*).

Smith, G. B., Biblical criticism and the christmas message (BW XXXVI 368—378): Unsere Erfassung des Christusbildes arbeitet immer mit subjektiven und gegenwärtigen Maſsstäben.

Brown, H. N., Jesus and the modern critics (Harvard theol. Rev. 1910, 437—453).

Hitchcock, F. R. M., *Christ and his critics. Studies in the person and problems of Jesus* (192. Ld., Scott. 2 *s* 6 *d*): Behandelt u. a. die Jungfraugeburt, die Versuchung Christi, die Verlassenheit Jesu (nach ExpT XXII 128). St.

Case, S. J., Modern belief about Jesus (BW XXXVII 7—18): Nicht die übernatürlichen Qualitäten, sondern das rein irdische Leben Jesu als Ideal für unser heutiges Leben und als Verkörperung unserer Ideen über Gott ist Gegenstand des modernen Bekenntnisses zu Gott.

Mullins, E. Y., The modern issue as to the person of Christ (Rev. and Expos. 1911, 13—31).

Fischer, Fr., Ist das Leben Jesu eine geschichtliche oder eine Glaubenswahrheit? (AelKz 1910 Nr 39—40): Die geschichtliche Erkenntnis kann viel über Jesu Persönlichkeit feststellen; aber der Glaube vollendet und ergänzt diese Erkenntnis.

Bousset, W., *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Christentums.* Vortrag. (Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt Berlin 1910: 17. B.-Schöneberg, Protestantischer Schriftenbetrieb. *M* —.60).

De le Roi, J., *Neujüdische Stimmen über Jesum Christum gesammelt* (Schriften d. Inst. jud. in Berlin Nr 39, hsg. von H. L. Strack: 54. Lp.,

Hinrichs. *M* —.75): Nach Ländern geordnet. Die Juden haben mehr und mehr gelernt, den Christushafs zu überwinden. Aber sie wollen Jesus nur als Glied ihres Volkes, nicht in seiner gottmenschlichen Würde anerkennen. G.

Schmiedel, P. W., *Jesus oder Christus?* (PrM XIV 361—369): Referat über die BZ VIII 201 f angezeigten Publikationen. — ***Ders.***, *Der Christus der Theologie und der Jesus der Geschichte* (ebd. 401—415): Deutsche Wiedergabe seines Beitrages für das englische Werk (s. BZ VIII 201 f), der darlegen will, wie eine rein natürliche — Schm. nennt sie die wissenschaftliche — Betrachtungsweise der Person und des Werkes Jesu der dogmengeschichtlich gewordenen Erhebung zum Gottessohne widerspricht, aber doch religiös wertvoll bleibt.

Niebergall, F., *Jesus im Unterricht* (Prakt.-theol. Handbibl. XI : VIII u. 174. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 3.40): Der Unterricht über Jesus soll nicht zum Glauben an Jesus, sondern zum Glauben durch Jesus anleiten und die geistige Welt und innere Gesinnung, zu der Jesus führen will, lehren (nach P. Mehlhorn PrM XV 25 f).

Meier, Fr., *Jesu frohe Botschaft im Unterricht. Eine Erklärung ntl Erzählungen zur Vorbereitung des Religionslehrers.* Gekr. Preisschrift (Religionspädag. Bibliothek Nr. 6 : IV u. 92. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 2.—): Will vom Gesichtspunkt modern kritischer Theologie aus die religiös-sittlichen Grundgedanken einzelner Perikopen darbieten.

Forsyth, P. T., *The work of Christ* (256. Ld., Hodder & Stoughton. 5 *s*): Fortsetzung des BZ VIII 417 angezeigten Werkes, enthält Vorlesungen, die auf einer Konferenz in Mundesley, Norfolk, 1909 gehalten wurden (nach ExpT XXII 84). St.

Speer, R. E., *The deity of Christ* (Ld., Oliphant, Andersen & Ferrier. 6 *d*).

Krebs, E., *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre.* Mit einem Anhang: *Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien* (Freiburger theol. Studien, 2. Heft: XX u. 184. Freib. i. Br., Herder. *M* 4.—): Die Länge des Titels dieser Studie läfst schon auf ihre Reichhaltigkeit schliefsen. Und doch gibt er nicht direkt an, dafs auch viele exegetische Materien behandelt werden (oder soll die Exegese in der Religions- und Dogmengeschichte ganz untertauchen?). K. behandelt z. B. ausführlich die Lehre Pauli über Christus als Kraft und Weisheit Gottes und die johanneische Logoslehre. Die letztere sieht auch K. für eine Auseinandersetzung mit hellenistischen Logosspekulationen an; in Ephesus hatte ja die alexandrinische Philosophie (Philo) aller Wahrscheinlichkeit nach gröfsere Verbreitung gefunden. Hingegen lehnt K. eine Abhängigkeit des Johannes von Poimandres ab, da letzterer wahrscheinlich zwei Jahrhunderte später entstanden ist. Auch die Oden Salomos zieht K. schon bei, hält sie aber im Gegensatz zu Harnack für ein gnostisches Werk. K.s Buch zeichnet sich durch Klarheit der Beweisführung, sichere Handhabung der geschichtlichen Methode und reiche Literaturkenntnis aus.

Braasch, K., *Hat Jesus gelebt?* (Deutsch. Christent. 1910, Juli, 231 bis 242). — ***Burger***, *Die Christusmythe im assyriologischen Gesichtswinkel* (AelKz 1910 Nr 34): Gegen Zimmern. — ***Fiebig***, *Die Worte Jesu.* Ein Beitrag zum Streit um die „Chrystusmythe". (Die Christl. Welt 1911 Nr 2 f): Drews beruft sich auf Hennell, der aber keineswegs bei seiner Sammlung rabbinischer Parallelen zur Bergpredigt die Selbständigkeit Jesu leugnete. — ***Fillion, C.***, *La lutte pour l'existence du Christ* (RClfr LXIV 420—447): Orientiert über die neueste Phase der Leben-Jesu-Forschung in Deutschland, hervorgerufen durch Drews und Jensen. Kastner. — ***Hoberg, G.***, *Ein neuer Christusgegner* (Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1910, 301—303): Referiert über die „oberflächlichen" Aufstellungen Drews'. Rücker. — **Klein, G.**, *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* (46. Tüb.,

Mohr. *M* 1.—): Verteidigt in diesem ursprünglich schwedisch gehaltenen Vortrage die Geschichtlichkeit Jesu aus ntl und rabbinischen Quellen. Viele Einzelzüge der Lehre Jesu, vor allem seine Stellung zum Judentum, sind durchaus glaubwürdig. Manche Thesen des Verf., Rabbiners in Stockholm, wecken aber auch Widerspruch. — ***Lembert, R.,*** *Professor A. Drews und die geschichtliche Religion* (Noris Jahrb. f. prot. Kult. 1911, 50—58). — ***Loisy, A.,*** *Le mythe du Christ* (RHLr Nouvelle série I 401—435): Eine Apologie der realen Existenz Jesu gegenüber den Behauptungen Drews'. Die angeblichen Beweise für das Vorhandensein eines vorchristlichen Jesuskultes halten einer ernsten Kritik gegenüber nicht stand. Die Evv enthalten ebensowenig einen bloſsen Mythus als rein geschichtliche Berichte. Das Zeugnis Pauli läſst sich nicht wegdebattieren. Zum Schluſs wünscht der Verf., man möchte Übertreibungen einzelner Forscher nicht der vergleichenden Religionsgeschichte als solcher zur Last legen, wie diese Zwecke der Propaganda und der Polemik aus dem Spiele lassen muſs. Kastner. — **Lublinski, S.,** *Falsche Beweise für die Existenz des Menschen Jesus* (Aus „Die Tat": 21. Lp., Verlag Die Tat. *M* —.30). — **Meffert, F.,** *Die geschichtliche Existenz Christi.* 5.—8. Aufl. (Apolog. Tagesfragen 3: 191. M.-Gladbach, Volksverein. *M* 1.80): Wenn man auch die Abwehr der radikalen Christusleugnung katholischerseits ruhig der modern kritischen Schule überlassen konnte, so ist es doch zu begrüſsen, wenn katholische Forscher nicht achtlos an den neuen Mythologisierungen vorübergehen. M. bietet eine gründliche und klar geschriebene populäre Apologie des katholischen Christusbildes, indem er nach Darstellung der neuesten Angriffe auf die supranaturale Auffassung des Christentums die einzelnen nichtchristlichen und christlichen Geschichtsquellen über Christus verhört und den buddhistischen Einfluſs auf die Evv in Abrede stellt. — ***Mehlhorn, P.,*** *Zum Streit um die „Christusmythe"* (PrM XIV 213—217): Über Bornemann, Jülicher und Zimmern (s. BZ VIII 200 und 416f) und notiert noch zwei satirische Publikationen: 1) Beweis, daſs Luther nie existiert hat. Bratenvorlesung beim Luther-Schiller-Festmahle (10. Nov. 1837), geh. von Prof. von der Hagen (Neudruck. Marburg 1910. *M* —.35). 2) Hat Bismarck gelebt? Aus einer Zeitung d. J. 3910 von H. (Wartburg 1910 Nr 19). — ***Nikel, J.,*** *Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu und ihre babylonischen Grundlagen* (Heliand II Heft 2 und 3): Besonders gegen Jensen. — **Steudel, Fr.,** *Wir Gelehrten vom Fach! Eine Streitschrift gegen Prof. D. von Soden's Hat Jesus gelebt?* (95. Frankf. a. M., Neuer Frankf. Verlag. *M* 1.20). — **Steudel, Fr.,** *Im Kampf um die Christusmythe* (119. Jena, Diederichs. *M* 1.50): Verteidigt in diesem Berliner Vortrage die Drewssche Auffassung gegen J. Weiſs und in den Auseinandersetzungen gegen D. Chwolson, P. W. Schmiedel und A. Harnack. — ***Walter,*** *Christentum ohne Christus* (AelKz 1910 Nr 48—50): Stellt die Persönlichkeit Christi gegen Jensen, Kalthoff und Drews sicher.

Murlan, *Jesus ein Arier?* (Geisteskampf der Gegenwart 1910, 302—313).

Haupt, P., *The aryan ancestry of Jesus* (The Open Court 1909 April): Jesus sei ein Arier gewesen (nach ExpT XXII 4). Vgl. BZ VII 205. St.

Ninck, J., *Jesus als Charakter.* 2., teilw. geänd. Ausg. (VIII u. 396. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Vgl. BZ IV 429. Bestreitet u. a. die Sündenlosigkeit Jesu.

Allo, B., *Le caractère moral de N.-S. Jésus-Christ* (Rev. de la Jeunesse 1910, 25. Nov. 148—157. 10. Dez. 193—204).

Stosch, G., *Zum psychologischen Verständnis der Wunder Jesu* (Ev. Kz. 1910, 625—628 642—645 663—667 682—684 701—704 721—723 741 bis 743 761—764).

Dardel, R., *Le pessimisme de Jésus* (RThPh XXXXIII Nr 4: 271—330): Der Titel des Aufsatzes kann irreführen. D. will nur zeigen, daſs Jesus bei seinen Ausblicken in die Zukunft des messianischen Reiches stets

derer gedenkt, die dem Bösen zum Opfer fallen. Denn letzteres besitzt in der Person Satans reale Existenz, und die Menschen sind von Geburt an völlig verderbt. Diesen „Pessimismus“ weist D. nach in den Parabeln des Herrn vom kommenden Reiche, in den andern Parabeln und in den Unterweisungen überhaupt. Daraus erkläre sich einerseits die melancholische Grundstimmung des Heilandes, anderseits das Fehlen eines Gottesreiches im ideal-messianischen Sinne. Kastner.

Murillo, L., S. J., *La cronologia della storia evangelica* (Civ. Catt. Jahrg. 61, IV 274—286 658—672): Jesus ist i. J. 6 v. Chr. geboren worden. Im 15. Jahre des Tiberius war Jesus 33/34 Jahre alt. Die einjährige öffentliche Wirksamkeit Jesu läfst sich nicht beweisen, eine mehr als zweijährige ist wahrscheinlich, doch lassen sich auch für eine mehr als dreijährige Indizien, besonders die danielische Weissagung von den $3^1/_2$ Jahren der letzten Woche, anführen.

Dausch, *Ein neuer Kämpe für die Hypothese von der blofs einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu* (s. BZ VIII 376—386).

Rigg, T. G., *The Bethlehem Virgin birth* (Westminster Rev. 1910, 530—539).

Spitta, F., *Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu* (ZwTh LIII 97—167): Bespricht die synoptischen Berichte und die Erwähnung der Verklärung in der Petrusapokalypse, 2 Petr, Petrus-, Johannes- und Thomasakten und verwandte evangelische Erzählungen (Todesangst Jesu, Jo 12, 23—32, Taufe und Himmelfahrt Jesu). Aus diesen und andern religionsgeschichtlichen Parallelen wird schliefslich gefolgert, dafs es sich bei der Verklärung um ein nächtliches Gewitter auf Bergeshöhe mit Donnerstimme und Blitzesscheinen handelte.

Cross, G., *Jesus last journey to Jerusalem* (BW XXXVI 126—133): Sonntagsschullektion.

Beaupin, E., *La passion de Jésus-Christ et l'apostolat* (Revue de la Jeunesse 1910, 25. Juni).

Feigel, K., *Der Einflufs des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte. Ein Beitrag zur Evangelienkritik* (VIII u. 122. Tüb., Mohr. *M* 3.60): Vorliegende Untersuchung will gegenüber den religionsgeschichtlichen Erklärungsversuchen die Probleme der Leidensgeschichte „aus methodischen Gründen“ auf literarkritischem Wege lösen. Da die aufserkanonische Literatur des 2. Jahrh. im Interesse des Weissagungsbeweises Änderungen in der Leidensgeschichte vornahm, hält F. den Analogieschlufs sogar für geboten: Vor und bei der schriftlichen Fixierung der Leidensgeschichte hat das „nämliche Motiv in weitem Umfange geschichtsbildende Wirkung gehabt“. Auch die Lebensinteressen der kirchlichen Gemeinde und die Sucht nach Volkstümlichkeit macht der Verf. für die Entstehung evangelischer Episoden verantwortlich. Durch diese Methode hat sich F. allerdings eine breite Basis geschaffen, auf der er seine subjektiven Kombinationen mit souveräner Leichtigkeit aufbaut. Doch soll nicht verschwiegen werden, dafs die literarischen Eigentümlichkeiten der einschlägigen Evv-Abschnitte klar zu Tage treten. Kastner.

Goguel, M., *Juifs et Romains dans l'histoire de la passion* (Rev. de l'hist. des religions LXII 163—182 295—322): Bespricht die einzelnen Zeugnisse und glaubt ihnen das Resultat entnehmen zu müssen: Die Initiative zum Prozefs gegen Jesus ging von den Römern aus. Die Juden sind erst dadurch hineingezogen worden, dafs Pilatus sich an das Sanhedrin wandte, um sich dadurch zu decken.

Greene, B. A., *Jesus' last interviews* (BW XXXVI 274—281): International Uniform Sunday-School Lessons über Jesu Mahl in Bethanien und über das letzte Abend- (= Pascha-) Mahl.

Spitta, F., *Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem* (ZwTh LII 307—320).

Tuker, R., *The words of institution at the Last Supper* (HJ IX 134 bis 145): Will nachweisen, dafs die Einsetzungsworte in den Abendmahls-

berichten nicht von Jesus, sondern von Paulus stammen und aus 1 Kor 11 in die synoptischen Evv nachträglich eingefugt worden sind. Rauer.

Thomson, A. E., The Gethsemane agony (Bs 1910, 598—610).

Price, O. J., Jesus' arrest and trial (BW XXXVI 345—353): Sonntagsschullektion.

Heulhard, A., *Le mensonge chrétien X. Bar-Abbas* (450. P., Heulhard. *Fr* 5.—): Vgl. BZ VII 203, VIII 424.

Kastner, K., Nochmals die Verspottung Christi (s. oben S. 56).

Nestle, E., The coat without seam (ExpT XXI 521): Über die Möglichkeit Jo 19, 23 ἄραφος ἐκ τῶν ἄνωθεν zusammenzulesen.

Rutherford, W. S., The sea less coat (ExpT XXII 44): Behandelt seine Bedeutung. St.

Fotheringham, J. K., Astronomical evidence for the date of the crucifixion (JthSt XII 120—127): Über jüdische Mondbeobachtungen.

Wichtige historische Enthüllungen *über die wirkliche Todesart Jesu* (80. Lp., Verl. u. Kommiss. Buchh. *M* 1.50): „Der alte Kohl eines Bahrdt oder Venturini, die Jesu Lehren, Taten und Schicksale rein natürlich aus seiner Mitgliedschaft an einem geheimen Orden erklärten". E. Klostermann, ZwTh LIII 180.

Tillmann, F., Einige Bemerkungen zur Kritik der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte (ThG II 529—550): Beweist klar und überzeugend die Willkür der Kritik den Quellen gegenüber und ihr Unvermögen, die Tatsache des Osterglaubens ausreichend zu erklären. Kubetzki.

Spitta, Fr., Das verschlossene Grab und die galiläischen Erscheinungen (Deutsch-Evang. 1910, 213—225).

Archer-Shepherd, E. H., *The nature and evidence of the resurrection of Christ* (116. Ld., Rivingtons. 2 *s* 6 *d*): Für die Auferstehung (nach ExpT XXII 224f). St.

Thorburn, Th. J., *The 'Resurrection narratives and modern criticism. A critique mainly of Prof. Schmiedel's article' Resurrection narratives' in the Encyclopaedia biblica* (XX u. 217. Ld., K. Paul, Trench, Trübner & Co. 6 *s*).

Wood, J. F., The religious value of the resurrection of Jesus in the early church (BW XXXVI 379—386): Die Urkirche sah in der Auferstehung Jesu einen Beweis seiner Messianität. Paulus betrachtete sie auch als Unterpfand der Auferstehung der Gläubigen und als Erweis eines neuen Lebens der Christen. Das 2. Jahrhundert bildete diese Gedanken spekulativ fort.

Shaw, J. M., The visibility of our Lord's resurrection body (ExpT XXI 544—547): Der verklärte Leib des Auferstandenen war ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ (Mk 16, 12) als der irdischen. Daraus versteht sich, daſs die Jünger den Herrn nicht gleich erkannten. Der geistige Leib Christi war den rein natürlichen Sinnesaugen unsichtbar. Deren Sehkraft muſste geschärft sein durch eine innerliche geistige Empfänglichkeit. Diese fehlte den Feinden des Herrn völlig. Daraus erklären sich die Erscheinungen nur vor Gläubigen. Diese Beschränkung der Erscheinungen auf den Kreis der Gläubigen ist aber kein Grund des Vorwurfes gegen die evangelische Erzählung, sondern im Gegenteil eine Bekräftigung und Bezeugung ihrer geschichtlichen Zuverlässigkeit. St.

2. *Lehre Jesu* (Allgemeines, Messianität, Reich Gottes, Eschatologie, Ethik, Bergpredigt, Vaterunser, Parabeln).

Williams, Ch. B., Jesus as a teacher (Rev. and Exp. 1911, 63—75).

McDowell, W. F., *In the school of Christ* (Ld., Revell. 3 *s* 6 *d*): Die Cole lectures für 1910; behandeln den Jüngerunterricht (nach ExpT XXII 128). St.

Swete, H. B., *Studies in the teaching of Our Lord* (12⁰. 190. Ld., Hodder. 2 *s*).

Vaughan, R. M., The teaching of Jesus in the temple (BW XXXVI 193—203). Sonntagsschullektion.

Broughton, L. G., *The prayers of Jesus* (222. Ld., Hodder. 2 s).

Geslin, G., *Messie et Fils de Dieu.* (RClfr LXIII 398—408): Der Titel „Sohn Gottes" ist umfassender als der Titel „Messias". In den Evv hat „Sohn Gottes" für Jesus, die Apostel und die Juden denselben Sinn, den ihm die Propheten beilegten. Die wechselseitige Unterschiebung der beiden Termini ist ein Beweis für die gemeinsame Bezeichnung ein und derselben Person. „Messias" bezeichnet, „Sohn Gottes" individualisiert sie. Heptner.

Abbott, E. A., *The son of man; or, contributions to the study of the thoughts of Jesus* (926. Cambridge, Univ. Press. 16 s 6 d).

Bacon, B. W., *Jesus as Son of Man* (The Harvard theological Review 1910, 325—340): Der Ausdruck „Menschensohn" ist aus dem in den urchristlichen Gemeinden herrschenden apokalyptischen Geist zu erklären (nach Revue des sciences philosophiques et théologiques IV 848). Seppelt.

Kristensen, W. B., *De term „Zoon des Menschen" toegelicht uit de anthropologie der ouden* (Theol. Tijdschrift XLV 1—38).

Metzger, P., *Der Begriff des Reiches Gottes im NT* (311. Stuttg., Verl. d. Ev. Gesellschaft. *M* 3.—).

Coulange, L., *Jésus prédicateur du royaume* (RHLr N. S. I: 313—342): Bewegt sich ganz im modern-kritischen Fahrwasser: Jesu Messiasbewufstsein erwacht bei der Taufe im Jordan in dem Moment, als er die Stimme des himmlischen Vaters zu vernehmen meint. Er beginnt seine Predigt vom nahe bevorstehenden Gottesreich bei den naiven Galiläern. Die in diesem Zusammenhang erwähnten Wunder sind einige glückliche Heilungen, welche die Legende bald genug aufgebauscht hat. Auf die bange Frage, warum das Gottesreich nicht komme, antwortet Jesus mit kluger Reserve, mit ausweichenden, parabolischen Reden, schliefslich mit Drohungen und Anathemen. Die Leidensweissagungen sind spätere Erdichtung. Das Gottesreich kommt nicht, und sein Prediger stirbt in der Verlassenheit von Gott. Christentum und Kirche treten an seine Stelle mit der Behauptung, Christus sei auferstanden. Kastner.

Gardner, P., *The present and the future kingdom in the Gospels* (ExpT XXI 535—538): Führt in höchst beachtenswerter Weise aus, dafs man die eschatologische Auslegung der betreffenden Herrnworte bei den Synoptikern nicht übertreiben dürfe. Jesus habe das Reich Gottes ebenso als gegenwärtige wie als künftige Gröfse betrachtet. Die rein eschatologische Auslegung jener Stellen widerstreite den Worten Pauli. St.

Ziegler, A., *Kirche oder eschatologisches Gottesreich* (ThprMS XXI 7—12): Gegen die eschatologische Auffassung.

Schnitzer, J., *Das Papsttum eine Stiftung Jesu? Eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung, Fritz Tillmann gewidmet* (IV u. 74. Augsburg, Lampart. *M* 1.—): Hält T. gegenüber seine Positionen (s. BZ VIII 422) aufrecht, besonders den Satz: Jesus habe das Ende der Welt als nahe bevorstehend betrachtet. Da T. zugestehe, dafs die katholische Exegese eine allseits befriedigende Lösung der eschatologischen Aussagen Jesu noch nicht gefunden habe, habe er, S., das vollkommene Recht zu der seinigen. Umgekehrt dürfe T. infolge dogmatischer Gebundenheit ja gar nicht die Wahrheit über Jesus und das Papsttum sagen. S. selbst ist sich nicht bewufst, Voraussetzungen prinzipieller Art an die historischen Quellen heranzubringen: „Nicht die metaphysische Möglichkeit der Wunder im allgemeinen, sondern nur die Tatsächlichkeit des Wunders im einzelnen, von Fall zu Fall, bezweifelt der Historiker" (S. 8). — ***Tillmann, F.***, *Noch einmal Jesus und das Papsttum* (Köln. Volksz. 1910 Nr 870): Eine Duplik gegen Schnitzer, die einige Punkte hervorhebt und im übrigen den persönlich verletzenden Ton, den S. angeschlagen hatte („perfide Verdrehung" u. a.) zurückweist. — ***Steinmann, A.***, *Im Kampf um die göttliche Stiftung des Papsttums* (ThG III 89—114): Will wie ein „unparteiischer Zuschauer" die Kontroverse Schnitzer-Tillmann, an der „die weitesten Kreise der Kirche ihr Interesse bekunden" sollen, nach der

formellen und prinzipiellen Seite sowie hinsichtlich der einzelnen Streitpunkte prüfen. Resultat: „Schnitzers Ausstellungen an Tillmanns Schrift reduzieren sich auf Null." — **Dausch**, *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* (ThprMS XX 727—744): Eine Entgegnung auf Schnitzers gleichnamige Broschüre (s. BZ VIII 422), in der dessen Argumente wiedergegeben und trotz des Grundsatzes: Contra principia negantem non est disputandum, einige Gegeninstanzen, z. B. Zitat aus Mt 16, 18 bei Irenäus, behandelt werden. Wehowský. — **Dausch**, *Das Papsttum, eine Stiftung Jesu?* (ThprMS XXI 65—71): Eine Ablehnung der Schnitzerschen Replik, in der sich „voltairischer Spott mit bajuvarischer Derbheit" mische. D. hält entgegen: „Auch ein katholischer Theolog kennt den methodischen Zweifel bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung" (66). „Den paar Anzeichen, daſs Mk älter ist als Mt, stehen ... ebenso viele, ja noch entscheidendere für die Priorität des Mt gegenüber" (68). — **Dentler, E.**, *Professor Dr. Schnitzers Angriff auf das Papsttum als Stiftung Jesu* (Hist.-pol. Blätter CXLVI 737—750 828—846 905—929): Eine Widerlegung Schnitzers. Die eschatologischen Schwierigkeiten könnten durch die Annahme gelöst werden, daſs die ursprünglich deutlichen Unterscheidungen der Parousieaussagen Jesu von den Evangelisten hinsichtlich ihrer Perspektive etwas verwischt wurden.

Meinertz, *Jesus als Begründer der Heidenmission* (Zeitschrift für Missionswissenschaft I 21—41): Beweist diese These (s. BZ VI 427) durch Hinweis auf den Universalismus des Judentums (die 6. Ode Salomos wird auch beigezogen) und die Lehre Jesu. Besonders gegen Spitta (s. BZ VII 420) wird die Echtheit des Missionsbefehls (Mt 28, 19) verteidigt.

Plummer, A., *The witness of the four Gospels to the doctrine of a future state* (ExpT XXII 54—61): Die Ewigkeit einer Strafe und Unsterblichkeit der Seele sei in der Hl. Schrift nicht ausdrücklich gelehrt. Von Interesse die Bemerkung, der Apostel Johannes sei der Verfasser des 4. Ev sowie Jesus habe die Zeit des Weltendes weder gekannt noch vorhergesagt. Der Aufsatz verdient Beachtung. St.

Beet, J. A., *The doom of the lost* (ExpT XXII 207—209): Freut sich, in der Plummerschen Ansicht über die Strafe im Jenseits und die Unsterblichkeit der Seele eine Bestätigung seiner eigenen gefunden zu haben, ruft our best scholars and theologians auf, um mit ihnen zur Einmütigkeit bezüglich der aufgeworfenen Probleme zu kommen. St.

Dickey, S., *Three warnings concerning Jesus' second coming* (BW XXXVI 268—273): International Uniform Sunday-School Lessons, in welchen die Parabeln von den klugen und törichten Jungfrauen und von den Talenten sowie die Schilderungen des letzten Gerichtes als Mahnungen zur steten Bereitschaft, zur energischen Arbeit und zur Liebe aufgefaſst sind.

Steinmann, A., flicht in eine Rezension des *Mk- und Mt-Kommentares* im *Handbuch zum NT* (Lit. Rundsch. XXXVI 527—529) eine Skizzierung des einheitlichen Gedankengangs der eschatologischen Rede Jesu ein.

Wieland, K., *Hat Jesus geirrt? Ein Lösungsversuch zur Parusiefrage* (IV u. 64. Dillingen, J. Keller. *M* 1.—): Verneint die Frage und bietet „vollkommen neue und eigenartige" (4) Lösungsversuche. γενεά 24, 34 heiſse Äon = Weltperiode, Mt 10, 23 sei unter dem Kommen des Menschensohns Jesu Auferstehung gemeint. — Bedenken hiergegen äuſsert Ludwig, Liter. Beil. zur Augsburger Postzeitung 1910 Nr. 49.

Kirn, O., *Die sittlichen Forderungen Jesu.* 5. Taus. (BSZF VI. Ser., 4. Heft: 40. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Nur wenn man das religiöse Fundament der Ethik Jesu, ihren Zusammenhang mit der Botschaft von der Gottesherrschaft (Reich Gottes), beachtet, verschwindet das Anstöſsige. Die Forderung vollkommenster Lauterkeit und Unabhängigkeit, auch von den eigenen Begierden, sowie der zur Feindesliebe sich steigernden Bereitwilligkeit zum Dienste gegen den Nächsten gründen sich hierauf. Diese Theonomie ist auch keine Verletzung der sittlichen Autonomie des

Menschen. Die sozialen Verhältnisse (Ehe, Familie, Rechtsordnung, Kultur) hat Jesus nicht geringgeschätzt. Wenn er keine soziale Reform gepredigt hat, so hat er auch keine Weltuntergangsmoral gelehrt. Im Hinweis auf ewigen Lohn sieht K. eine Herablassung Jesu zur menschlichen Schwäche, aber keinen Mangel an der Sittenlehre.

Galucci, D., *I precetti morali di Gesù* (Nuova RR II 434—436): Über einen Artikel in The Outlook 1910 Juli betr. die Lehre Jesu vom Reichtum, der Mäfsigkeit und Liebe.

Stewart, G. W., *The place of rewards in the teaching of Christ* (Exp 7. S. X 97—111 224—241): Christus wollte uns durch die Aussicht auf einen himmlischen Lohn zum Streben nach Gerechtigkeit anregen. Die starke Betonung dieser Aussicht läfst sie geradezu eine Grundwahrheit des Evangeliums bilden. Kober.

Mathews, S., *The social teaching of Jesus* (Ld., Macmillan. 6 *s* 6 *d*).

Exter, K., *Jesus und der Besitz* (Geisteskampf der Gegenwart 1910, 296—302).

Strayer, P. M., *Jesus and modern civic life* (BW XXXVI 387—393): Erbaulich.

Müller, J., *Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt.* 16.—20. Taus. (VIII u. 346. München, Beck. *M* 3.—).

Megerlin, *Die Bergpredigt als exegetisches Problem* (Monatsschr. f. Pastoraltheol. VII 111—115).

Gore, *The sermon on the mount* (Ld., Murray. 1 *s*): Neudruck (nach ExpT XXII 128). St.

Margoliouth, D. S., *Studies in the Sermon on the mount* (Exp 7. S. IX 42—50 143—152 210—217 357—366): Bespricht die Seligkeiten, die Erfüllung des Gesetzes, das Gleichnis vom Licht und das Vaterunser, wobei auf die Art und Zuverlässigkeit der evangelischen Berichterstattung geachtet und islamische Parallelen beigezogen werden.

McAfee, C. B., *Studies in the sermon on the mount* (208. Ld., Revell. 2 *s* 6 *d*): Predigten, in denen von einer wissenschaftlichen Exegese kaum etwas zu spüren ist (nach ExpT XXII 224). St.

Lees, H. C., *The king's way* (Ld., Marshall brothers. 2 *s* 6 *d*): Erklärung zur Bergpredigt (nach ExpT XXII 28). St.

Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (s. BZ VIII 423): Das viel zitierte und reichhaltige Werk hat folgende Geschichte. 1886 war der I. Teil: Die Gleichnisreden Jesu im allgemeinen, zum ersten Male, 1899 in 2. Auflage erschienen, 1898 war der II., der spezielle Teil: Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evv, herausgegeben worden. Da beide Teile inzwischen vergriffen waren, liefs der durch andere Arbeiten beschäftigte Autor I² und II „für Liebhaber des Alten und Unzulänglichen" in einem fast unveränderten Neudruck nochmals veröffentlichen, da noch immer Nachfrage danach herrsche „trotz der liebevolleren und minder einseitigen Bearbeitung des gleichen Stoffes durch den Jesuiten Fonck und den Norweger Bugge". Trotz dieses leisen Spottes der Vorrede wäre von J. doch zu erwarten gewesen, dafs er, falls es zu einer Umarbeitung gekommen wäre, in vielen Punkten auch vom Gegner sich hätte belehren lassen, und man hätte vielleicht auch hier wieder häufig beobachten können, wie „positive" und „negative" Kritik weite Strecken zusammengehen kann, bis der Wegweiser prinzipieller Notwendigkeit — aber auch nur dieser — die Pfade scheidet.

Weinel, H., *Die Gleichnisse Jesu. Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evv.* 3., verb. Aufl. 11.—16. Taus. (Aus Natur und Geisteswelt 46: VI u. 136. Lp., Teubner. *M* 1.—): Vgl. BZ II 426.

Koch, *Gleichnisse Jesu. Ausgelegt und beleuchtet.* Aus dem Dänischen (216. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.20): „Unter Beiseitelassung alles Gelehrten baut K. auf den Arbeiten unserer Meister auf" (Stst IX 52).

Broughton, L. G., *Kingdom parables and their teaching* (216. Ld., Hodder. 2 *s*).

3. Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind (Maria, Johannes der Täufer etc.).

Fischer, J., *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu.* I. Eine biblisch-patristische Untersuchung (Separatabdruck aus Weidenauerstudien. IV u. 115. Wien 1911. Selbstverlag): Eine eingehende Besprechung aller Zeugnisse führt zu dem Resultate, daſs die älteste Anschauung Maria dem davidischen Geschlechte zuwies, während spätere häretische Kreise Maria zur Levitin machten. In kirchlichen Kreisen hat man wohl im Interesse des Hohenpriestertums Christi einen Zusammenhang Mariens mit dem Stamme Levi konstruiert (mit Hilfe von Lk 1, 36), aber sie selbst nicht als Levitin erklärt.

Marta, H., *Ni Ephèse ni Panaghia-Capuli, mais Jérusalem. Étude critique et historique sur le lieu de la mort de la Sainte Vièrge* (16⁰. 70. Jérusalem, Impr. des PP. Franciscains): Der Verf., Kanonikus v. heil. Grabe, beweist, daſs Maria nie in Ephesus war, sondern in Jerusalem gestorben ist und begraben wurde. G. Gatt, ThR IX 588f, stimmt dem Verf. zu, meint aber etwas pessimistisch, eine Verständigung unter den streitenden Parteien sei vorderhand nicht zu erwarten.

Cheikho, L., S. J., *Où est morte la Sainte Vièrge?* [arab.] (Al-Mašrik 1910, 8, 626—631): Tritt für Jerusalem gegen Ephesus ein. G.

Laros, M., Judas Iskariot (Hochland VIII 657—667): Meint, nach einem Überblick über modern dichterische Darstellungen, daſs die exegetischen Erklärungen des Judasproblems meist „zu logisch, deduktiv" seien. „Nur dichterische Intuition ist imstande, die verwickelte Psychologie des Judas verständlich und glaubhaft zu machen". Für L. ist das Entscheidende, daſs Judas sein weltliches Messiasideal scheitern, ja von Jesus, der wieder seinen Tod in Bethanien voraussagt (Jo 12, 7 [nicht 14, 8, wie L. schreibt]), verloren gegeben sah.

Bernhard, S., S. J., *War Judas, der Verräter, bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie gegenwärtig* (ZkTh XXXV 30—65): „Die Abwesenheit läſst sich weder aus der Tradition noch exegetisch nachweisen, die Harmonisierung des Tatian hat keine zwingenden Gründe." Im Jo-Bericht ist die Einsetzung der Eucharistie nach 13, 19 einzufügen. Jo 13, 21 entspricht Lk 22, 21.

g) Die Evangelien.

1. Zu allen oder mehreren Evv.

Peeters, R., *Tractatus de quatuor Evangeliis* (VIII u. 104. Nijmegen, Malmberg. *Fl* 1.10).

Burton, *A short introduction to the gospels* (Cambridge, University Press. 4 *s*).

Wilson, J. M., *Studies in the origins and aims of the four gospels* (Ld., Macmillan. 2 *s* 6 *d*): Predigten. St.

Robertson, J. M., *Die Evangelienmythen* (242. Jena, Diederichs. *M* 3.—): Übersetzung des 3. Teiles eines Werkes mit dem Titel: Christentum und Mythologie (1. Teil: Fortschritt der Mythologie, 2. Christus und Krischna). In 2 Abteilungen: Mythen der Begebenheit und Mythen der Lehre, wird Jesu Leben und Lehre in mythologischen Nebel aufgelöst. Im Anhang: Die neo-unitarische Position, wendet er sich gegen Schmiedel und Pfleiderer. Rücker.

Henniges, D., Alte und neue Evangelienharmonien (Pastor bonus 1910, 333—338).

Bourchany, J., Les miracles évangéliques (L'Université catholique 1909/10, 15. Juni 200—235, 15. Juli 321—351, 15. Aug. 510—538; 1910/11, 15. Sept. 46—72): Behandelt 1. die Glaubwürdigkeit, 2. die speziellen Arten der

ev. Wunderberichte und zeigt 3., dafs sich die Entstehung des Christentums nur durch wirkliche Wunder erklären lasse (nach RClfr LXIII 379 507 762, LXIV 252). Kastner.

Dobschütz, E. v., *The eschatology of the Gospels* (216. Ld., Hodder. 5 s): Vgl. BZ VIII 424. — ***Dobschütz, E. v.***, *Zur Eschatologie der Evangelien* (StKr 1911, 1—20): Löst das Problem: Wie verhalten sich die beiden uns durch die Evangelien überlieferten Reihen der Eschatologie zueinander? dahin, dafs sowohl die umgebogene Eschatologie, d. i. das Heil der Gegenwart, als auch die eigentliche Eschatologie, d. i. das Heil der Zukunft am Ende der Zeiten, beide in Jesus gleichzeitig und untrennbar mitgesetzt sind. Vgl. BZ VIII 424. Grigarczik.

Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien.* 2. Ausg. (IV u. 176. B. 1911, Reimer. *M* 4.80): Vgl. BZ IV 214.

Murillo, L., *El problema sinóptico* (Razón y Fe 1910 Juli 280—291, Aug. 462—471, Okt. 163—179): Ein Referat in Nuova RR II 545—555. Danach glaubt M., dafs die Traditionshypothese in den Hauptpunkten richtig ist und dafs man nur in wenigen Fällen zur Annahme einer literarischen Abhängigkeit greifen müsse.

Carr, A., *Further notes on the synoptic problem* (Exp 7. S. X 543—553): Hält an der Annahme einer gemeinsamen (Q-) Quelle für die Synoptiker fest und verteidigt die Autorschaft des Mt am ersten Ev. Rauer.

Petrie, F., *The growth of the gospels* (s. BZ VIII 405): Neuer Lösungsversuch des synoptischen Problems. Die Logia waren Fragmente. Einen Teil benutzte Mk, einen andern fügten Mt und Lk hinzu. Und dieser neue Teil wurde in den Rahmen bestimmter Episoden gebracht. Daraus erklärt sich die Verschiedenheit der Darstellung (nach ExpT XXI 551 f). St.

Lepin, M., *Valeur historique des trois premiers Évangiles* (Rev. prat. d'apol. 1910, 1. Sept. 815—842, 1. Nov. 161—185, 15. Nov. 241—264): Fortsetzungen.

Goudge, H. L., *A Jewish view of the Synoptic Gospels* (Church Quart. Rev. 1910 Okt.).

Sherlock, W., *The visit of Christ to Nazareth. A study in the Synoptic Gospels, Matt. XIII 54—58; Mark VI 16; Luke IV 16—30* (JthSt XI 552—557): Jesus blieb über 2 Sabbate in Nazareth. Mk-Mt berichten die Ereignisse des ersten, Lk die des zweiten Sabbats. Mk gebe einen Petrusbericht, Lk eine Erzählung der Mutter Jesu wieder. Als geeignetes Vorspiel hat Lk den Bericht an den Anfang der galiläischen Wirksamkeit gerückt.

Bruston, C., *Coupe et baptême au sens figuré* (RThQr XIX 338—344): Wellhausen u. a. haben aus dieser figürlichen Redewendung, die nach Mk 10, 39 an die Söhne des Zebedäus gerichtet ist, geschlossen, der Apostel Johannes sei schon lange Zeit vor dem Martyrium Petri seinem Meister in den Tod gefolgt. Allein dieser Tropus ist ebenso wie bei Lk 12, 49 f und Mt 20, 22 f für Leiden und Verfolgungen überhaupt gebraucht. Kastner.

Heer, M., *Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk* (s. BZ VIII 425): Kapitel III über den lukanischen Stammbaum erschien schon früher; s. BZ VIII 212. In der Genealogie des Mt, d. i. im Stammbaum Josephs, hat nicht Matthäus die Auslassung dreier Könige aus Achabs Blute 1, 8 Mt verursacht. Diese erasio nominum beruht vielmehr auf einer viel älteren rituellen damnatio memoriae, deren Grund schon Hilarius und Hieronymus errieten. Die Gliederung in 3×14 Glieder bringt die davidische Zahl (דוד $= 4 + 6 + 4 = 14$) zum Ausdruck und deutet die Davidsohnschaft und die Messianität Jesu an. Mt 1, 16 ist die Lesung des Syr^sin = Ἰωσήφ . . . ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν ursprünglich, während die griechischen Lesarten ἐξ ἧς ἐγεννήθη oder Μαριὰμ ἐγέννησε sekundär sind und Mifsverständnisse der Übersetzung beseitigen wollten. Das hebräische הוֹלִיד bezeichnete nach jüdischem Sakralrecht nur die amtliche, nicht die wirkliche Vaterschaft, bekundete also die Eintragung in die

standesamtlichen Geburtsregister, welche den Evangelisten als Quelle gedient haben. — Unter den Anhängen findet sich eine Abhandlung von L. Wohleb, Die Satzbeiordnung im Erzählungsstil des Mt (S. 214—222). — Die ganze Studie, welche z. T. ganz neue Wege wandelt, verdient jedenfalls grofse Beachtung.

Burkitt, F. C., *On Matt. XI 27, Luke X 22* (JthSt XII 296 f): Im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden bedeute πάντα μοι παρεδόθη: alle Dinge — Erfolg und Mifserfolg — werden mir von meinem himmlischen Vater zu teil. „I can stand alone unrecognized, for He recognizes me; I stand alone, I and my disciples, but it is we who know God and recognize the signs of His visitation.

Nestle, E., *„Salmon“* (ExpT XXII 234): Bespricht die verschiedenen Lesarten (Mt 1, 4, Lk 3, 32). St.

Vassall-Phillips, O. R., *Mr Conybeare on Mark III 21 and Luke XI 27 28* (3 S. Ld., Simpkin, Marshall & Co.).

Bruders, H., S. J., *Mt 16, 19; 18, 18 und Jo 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Tertullian. Afrika bis 251* (ZkTh XXXIV 659—677, XXXV 79—111): Tertullian ist kein zuverlässiger Zeuge für die Anschauungen seiner Zeit über Vergebbarkeit der Sünden.

2. *Matthäusevangelium.*

Weifs, B., *Das Matthäus-Evangelium.* 10. Aufl. (Krit.-exeg. Kommentar I, 1: VII u. 510. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 7.—).

Exupère, *Les prophéties de la Résurrection* (Études franciscaines 1910 Jan.). *Les derniers jours de l'Apostolat* (ebd. März). *La Passion, la Résurrection* (ebd. Apr.): Behandelt die Mt-Berichte über Jesu Prophezeiungen von seiner Auferstehung, über seine letzten Lebenstage und über sein Leiden und seine Auferstehung und entnimmt ihnen Beweise für die Gottheit Christi (nach Raug XVII 134 f).

Exupère, *La divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile selon s. Matthieu* (Montrejeau, Soubiron. *Fr* 2.50): Vgl. BZ VII 416. Nach C. Prax (Études CXXIV 860 f) eine volkstümliche Apologie.

McNeile, A. H., *Τότε in St Matthew* (JthSt XII 127 f): Entspricht öfter dem hebräischen Waw consecutivum.

Kritzinger, H. H., *Der Stern der Weisen. Astronomisch-kritische Studie.* Mit einem Geleitwort von W. Faber (VIII u. 120. Gütersloh 1911, Bertelsmann. *M* 2.50): Nicht der Halleysche Komet, sondern die dreimalige Zusammenkunft der grofsen Planeten Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische, die i. J. 7 (astronomisch 6) vor Christus eintrat, ist der Stern der Weisen. Von Oefeles Berechnungen (s. BZ I 422 II 423, III 203) werden vom Verf., einem Fachastronomen, abgelehnt. Der Mt-Bericht stimme dazu: ἀστήρ = Gestirn; die aufserordentliche Seltenheit dieser Planetenkonstellation erklärt das ἐχάρησαν σφόδρα (V. 9), das bei der dritten Konjunktion am 4. Dezember eintrat; ἐν τῇ ἀνατολῇ (V. 2) = im heliakischen Aufgange im Osten; das Empfängnishoroskop hatten sie bei der ersten Konjunktion (31. März morgens), gestellt, bei der zweiten Konjunktion (3. Okt.) waren sie aufgebrochen, daher εἴδομεν αὐτοῦ τὸν ἀστέρα (V. 2); προῆγεν αὐτούς (V. 9) = lag in der Richtung des Weges.

Emmet, C. W., *The teaching of Hermas and the first Gospel on divorce* (Exp 8. IS. I 68—74): Bemerkt gegen Lake (s. oben S. 191), dafs die Ehebruchsk ausel bei Mt als echt zu gelten habe (Herm. Mand. IV, 1 beweise nichts da- gegen), dafs also die Wiederverheiratung des unschuldigen Teiles nach Mt, der wohl die Lehre Jesu richtig wiedergibt, gestattet sei.

Dimmler, E., *Die Bergpredigt nach Matthäus. Nach dem Griechischen übersetzt und erklärt* (Heliand I 44—52 108—117): Populärer Kommentar. Die erste Seligpreisung gilt denen, die die Armut an irdischem Besitz im Geiste des Glaubens tragen. Die dritte lautet: „Selig sind, die dulden“, die siebte gilt den „Friedensstiftern“.

Davison, W. H., *Note on Matthew V 39* (ExpT XXII 231): Kann sich nicht vorstellen, daſs jemand sein Gegenüber auf die rechte Backe mit der rechten Hand schlagen kann, behebt die Schwierigkeit durch die Auskunft, der Schlag sei von hinten geführt. St.

McNeile, A. H., *Matthew X 11—15* (JthSt XI 558 f): In Mt 10, 14 sind die Worte ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης spätere Angleichung an Lk. Auch V. 15 gehört nicht in diesen Zusammenhang.

Sigwalt, Ch., *Der Kinderreigen und Reigenspruch in Mt 11, 16 f* (Straſsb. Diözesanbl. 1910, 374—381).

Gspann, J. Chr., *Zu Mt 12, 40* (ThQ XCIII 60—62): Zitiert einige alte und neue Exegeten zur Stelle. „Man müsse so wol die drey Tag als die drey Nächt auff solche Weiſs verstehen, daſs genug zu der Zahl sey, wann sie nur angerührt sey, sey es am Anfang oder am End.“

Votaw, C. W., *Peter and the keys of the kingdom* (BW XXXVI 8—25): Mt 16, 17—19 bezeichne nicht eschatologische Funktionen, sondern macht Petrus nur zum „Verwalter des Kirchenregiments und der Disziplin“. Jesus habe nicht so gesprochen. Die Stelle sei ein Niederschlag der kirchlichen Entwicklung ums Jahr 100.

Kn<eller>, *Mt 16, 18 bei Irenäus* (ZkTh XXXIV 758—760): Zu den schon bekannten Zitaten (Adv. haer. III 18, 4; 24, 2 u. a.) wird noch auf IV 21, 3 aufmerksam gemacht. Wehowský.

Brander, V., *Ein neuer Zeuge für die Stelle vom Felsbau der Kirche Mt 16, 18* (Wissenschaftliche Beilage der Germania 1911, 17—20): Untersucht Text und Zusammenhang der 22. Ode Salomos und findet im Schluſs eine deutliche Anspielung auf Mt 16, 18. R.

McRory, J., *The teaching of the NT on divorce. A critical examination of Matt. XIX. 9* (IthQ VI 74—91): Vgl. über den ersten Artikel BZ VIII 193 (dort ist IthQ V, nicht IV, wie der Heftumschlag fälschlich angab, zu lesen). Die Schwierigkeit bei Mt löst McR. durch Textänderung. Statt καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται habe es ursprünglich geheiſsen ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι.

Caldwell, W., *The death and resurrection of Jesus Christ. Matt. 27: 11—50; 28: 1—20* (BW XXXVI 415—423): Sonntagsschullektion.

3. *Markusevangelium.*

Hastings, J., *The great texts of the Bible: St. Mark* (524. Edinburg, Clark. 10 s).

Erbt, W., *Das Markusevangelium. Eine Untersuchung über die Form der Petruserinnerungen und die Geschichte der Urgemeinde* (64. Lp. 1911, Hinrichs): Findet in der ganzen Erzählung des Ev nicht Geschichte, sondern eine Darstellung des Lebens Jesu, umwoben von Motiven altorientalischer Mythen. Mk bietet Legende, jedoch sind einige Züge als geschichtlich anzusehen. Marsenger.

Bacon, B. W., *The purpose of Mark's Gospel* (JbL XXIX 41—60): Legt seine Theorie der pragmatic values dar, nach der das erste Ev (Mk) den Zweck hatte, die Hauptpunkte der paulinischen Theologie zu erläutern und die älteste christliche liturgische Praxis zu unterstützen durch Erzählung der ihm bekannten Tatsachen aus dem Leben Jesu. Rauer.

Moulton, W. J., *The relation of the Gospel of Mark to primitive christian tradition* (Harvard Theological Review III 403—436).

Monteil, S., *A propos de Marc III 20—21* (RThQr XIX 317—325): Der Sinn dieser Stelle ist: Der erschöpfte Heiland wird von seinen Jüngern gegen die Zudringlichkeit der Menge geschützt. V. 21 ist daher zu übersetzen: „Als seine Begleiter dies in Erfahrung gebracht hatten (sc. daſs Jesus nicht einmal seine Mahlzeit einnehmen könne), gingen sie hinaus, um ihn zu schützen; denn, so sagten sie, er ist erschöpft.“ ἐξίστασθαι = von Sinnen sein paſst nicht in den Kontext. Kastner. — ***Arnal, A.***, *De nouveau Marc III, 21* (ebd. 326—327): Glaubt, daſs Monteils

Auffassung an der Übersetzung von κρατεῖν = schützen, anstatt sich bemächtigen, scheitert. Dann sind die οἱ παρ' αὐτοῦ wohl nicht die Jünger, sondern die Eltern Jesu. A.s Übersetzung ist von dogmatischen Erwägungen beeinflufst. Kastner. — **Bruston, C.,** *Pour le sens de οἱ παρ' αὐτοῦ dans Marc III 21* (ebd. 423): Einige Belegstellen machen die Übersetzung „d'où (de là)" wahrscheinlicher als die „de près de là". Kastner.

Modersohn, E., *Aus der Knechtschaft in die Freiheit. Betrachtungen über die Geschichte des Besessenen (Markus 5, 1—20)* (Biblische Bilder 7. Heft: 45. Neumünster, Vereinsbuchh. Ihloff & Co. *M* —.35).

Wendling, E., *Die Äufserung des Petrus in der Verklärungsgeschichte (Mark. 9, 5)* (StKr 1911, 111—128): Nimmt sie als Frage = Rabbi, ist es gut, dafs wir (drei) hier sind? Und sollen wir (vielleicht) drei Hütten bauen? etc. Die ganze Verklärungsszene sei ein „Mythus", der im „Urbericht" eines jüngeren Erzählers die ältere Erzählung vom Bekenntnis in Cäsarea Philippi „in eigenartiger Weise ergänzen und abrunden" sollte.

Toxopeüs, *Marcus 12: 35—37* (Theologisch Tijdschrift XLIV 437—475): Auseinandersetzung mit Pfleiderer über den Zusammenhang von Messianität und Davidsohnschaft.

Brun, L., *Bemerkungen zum Markusschlufs* (StKr 1911, 157—180): Nicht aus dem Petrusevangelium und Jo 21, sondern auf Grund von Mt ist der Inhalt des verloren gegangenen Mk-Schlusses zu rekonstruieren. Eine Erscheinung vor Petrus in Jerusalem war in demselben erwähnt.

4. *Lukasevangelium.*

Mangenot, E., *L'Évangile de saint Luc* (RClfr LXIII 641—668, LXIV 172—201): Übt an den neuesten Hypothesen A. Loisys („Les Évangiles synoptiques" 1907) eingehend Kritik. Im 1. Artikel werden zumeist A. Harnacks Forschungsresultate („Lukas der Arzt" 1906 und „Die Apostelgeschichte" 1908) gegen L.s Aufstellungen verwertet. Lk ist wirklich der Verf. des 3. Ev, seine Schriften lassen keineswegs paulinische Tendenzen vermissen, sie dürfen nicht in die achtziger Jahre herabdatiert werden und haben keine fingierte Persönlichkeit zum Adressaten. Im 2. Artikel über die Art und Verarbeitung der Quellen stützt sich M. zum Teil auf B. Weifs („Die Quellen des Lk-Ev" 1907, „Die Quellen der synoptischen Überlieferung" 1908). Kastner.

Lagrange, M.-J., *Où en est la question du recensement de Quirinius?* (Rb N. S. VIII 60—84): Eine Übersicht über die Kontroverse und eine „anscheinend ultra-konservative" Lösung derselben: πρώτη = προτέρα, so dafs zu übersetzen ist: Diese Zählung fand statt, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war.

Van Veldhuizen, A., *Lk 8: 47* (Theologisch Tijdschrift XLIV 560): Es heifst ἔλαθεν τρέμουσα, nicht τρέμουσα ἔλαθεν. Haase.

Wilkinson, J. R., *A play on words in the Logia* (Exp 7. S. X 188—192): Der Stelle Lk 11, 47 f liege ein Wortspiel zu Grunde. Die Rückübersetzung des οἰκοδομεῖτε in das Aramäische אתין בנין אתין zeige, dafs man verstehen konnte: „Ihr seid Söhne" oder „Ihr baut". Also würde 11, 48 lauten: „Wahrlich, ihr gebt Zeugnis und Zustimmung den Taten eurer Väter; denn jene töteten sie (die Propheten), ihr aber seid ihre Söhne." Kober.

Willigerode, P., *Ein Illustrationsblatt zu Luc. 20, 17. 18.* Vortrag, geh. auf der livländischen Provinzialsynode 1910 (Mitteil. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rufsland LXIII 558—568): Gegen die sozialistische Christusidee Kautskys u. a.

Commentaire *de ces paroles de l'Évangile: „C'est avec un grand désir que j'ai souhaité manger avec vous ce repas pascal avant de souffrir"* (Univ. cath. 1910 April): Jesus meinte damit „ein mystisches Mahl der Wahrheit oder der göttlichen Lehre und das eucharistische Mahl des Fleisches und Blutes des göttlichen Erlösers" (Raug XVII 139).

Robinson, H. Mc A., *The text of Luke XXII 17—25* (PrthR VIII 613—656): Der Text von be ist sicher nicht der Originaltext. Innere Schwierigkeiten machen es unmöglich, die Originalität des Textes von D a ff²il anzunehmen. Bleibt als ursprünglicher Lk-Text also nur der ℵABCL etc. -Text übrig mit seiner „illuminating addition to our knowledge of the Last supper, at which the Christian sacrament was first instituted".

5. Johannesevangelium.

Zahn, Th., *Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker* (NkZ XXII 28—58 83—115 V; auch separat erschienen: 65. Lp. 1911, Deichert. *M* 1.—): Erweiterte Vorträge. Gegen Wellhausen, der den Verf. des gröfsten Teils des 4. Evs „von vornherein als einen Idioten behandelt", bemerkt Z.: „Ich meinerseits . . . habe aus diesem wüsten Haufen unbewiesener und unbeweisbarer Behauptungen, nicht durchdachter Hypthesen und launenhafter Geschmacksurteile kein Körnlein neuer Erkenntnis herauszufinden vermocht." Spitta erfährt eine freundlichere, aber auch vollständige Ablehnung.

Gregory, C. R., *Wellhausen und Johannes.* 2., durchges. u. verm. Aufl. (Versuche und Entwürfe 3: IV u. 76. Lp., Hinrichs. *M* 1.50): Vgl. BZ VIII 429.

Bacon, *The fourth Gospel in research and debate* (Ld., Fisher Unwin. 15 *s*): Gegen die Abfassung durch den Apostel Johannes (nach ExpT XXI 548). St.

Mari, F., *Il quarto Vangelo* (Manuali di scienze religiose. 120. 286. Rom, Ferrari. *Fr* 2.50): Ein „excellent résumé des objections actuelles et des réponses et conclusions d'une critique sage et prudente" (s. Protin, Raug XVII 115). Wurde durch ein Dekret s. Off. (7. Sept. 1910) auf den Index gesetzt.

Flournoy, P. P., *The fourth Gospel at Yale and Chicago* (Bs 1910, 695—723).

L'authenticité du quatrième Évangile (Raug XVII 258—260): Die Christologie der neu entdeckten Psalmen Salomos bestätigt die mit ihr verwandte Christologie des Jo-Ev, wie A. Wabnitz dartat.

Adeney, W. F., *St. John, Papias and Professor Bacon* (Interpreter VII 30—37): Weder „das Schweigen des Eusebius", noch „das Schweigen des Irenäus", noch die Fragmente seines eigenen Werkes geben Grund zur Annahme, Papias habe das 4. Ev nicht als Werk des Apostels Johannes anerkannt.

Bramston, M., *The beloved disciple in the fourth Gospel* (Interpreter VII 110f): Zu E. F. Scotts Aufsatz (s. BZ VIII 430): Johannes sei Zeuge der jerusalemischen Vorgänge gewesen.

Völter, D., *Grundlage und Übertragung im Evangelium des Johannes* (TthT VIII 447—493, IX 57—106): Nähere Begründung der BZ V 429 angezeigten Schrift. Ursprüngliches Ev und spätere Bearbeitung werden bis auf das Wort genau geschieden und sogar noch einige spätere Zusätze, besonders Kap. 21, konstatiert.

Lewis, F. W., *Disarrangements in the fourth Gospel* (III u. 51. Cambridge, University Press. 2 *s*): Glaubt, die Blätter mit der Evangelienschrift seien durcheinander geraten, ordnet den Stoff in folgender Weise: 1—2, 12; 3, 22—30; 2. 13—3, 21; 3, 31—36; 4; 6; 5; 7, 15—24; 8. 12—20; 7, 1—14; 7, 25—52; 8, 21—59; 9—12; 13, 1—32; 15; 16; 13, 33—14; 17; 18—20; 21 (nach ExpT XXII 195f). St.

Scott, E. F., *The historical and religious value of the fourth Gospel* (12⁰. 90. Ld., Constable. 1 *s*).

Askwith, E. H., *The historical value of the fourth Gospel* (Exp 7. S. IX 132—138 228—241 440—449 538—547, X 38—52 254—265. Fortsetzung und Schlufs der BZ VIII 213 genannten Artikel. A. ist Verteidiger der Historizität. Kober.

Askwith, E. H., *The historical value of the fourth Gospel* (328. Ld., Hodder. 6 s): Buchausgabe obiger in 12 (!) Teilen sich fortschleppenden Aufsätze.

Wynne, G. R., „*Men of Galilee*" (ExpT XXII 215—220): Tritt ein für die Geschichtlichkeit jener Szenen, die Jo nach Galiläa verlegt. St.

Clarke, W. K. L., *The allegorical element in the fourth Gospel* (ExpT XXII 116—118): Sieht durch Strachans Aufsatz die Allegorisierungstheorie für Jo aufgefrischt und wendet sich dagegen. St.

Soltau, W., *Der eigenartige dogmatische Standpunkt der Johannisreden und seine Erklärung* (ZwTh LII 341—359).

Strachan, R. H., *The Christ of the Fourth Gospel* (Exp 7. S. VIII 357 bis 364 441—447 501—507. IX 139—143): Bespricht den johanneischen Christus in seinem Gebetsleben, seinem Einheitsbewufstsein mit dem Vater, die Aussagen über seine Stunde usw.

D'Alma, J., *Philon d'Alexandrie et le quatrième Évangile* (Bibliothèque de critique religieuse 41: 16⁰. VIII u. 119. P., Nourry): Sucht an der Hand eines Vergleiches der Hauptideen Philos und des 4. Ev (Dieu le père — Le Logos [intermédiaire, dieu et seigneur, incarné, sauveur] — L'Esprit — Le monde intelligible — Les Élus — Le monde sensible — Les nombres — La méthode) nachzuweisen, dafs der Evangelist ein Schüler Philos gewesen sei und dessen Gedankengänge in das ihm nur mittelbar bekannte Leben Jesu hineingearbeitet habe. Da die symbolische Auslegung des Textes, die wohl bei Philo angebracht sein mag, auch auf das 4. Ev ausgedehnt wird, kann, abgesehen von einigen allgemeinen Tatsachen (Mittlerschaft und Göttlichkeit des Logos) der Beweis einer weitgehenden Ähnlichkeit zwischen beiden nicht als geglückt bezeichnet werden. Gückel.

Strachan, R. H., *The newly discovered odes of Salomon, and their bearing on the problem of the fourth gospel* (ExpT XXII 7—14): Untersucht die Bedeutung dieser Oden (s. BZ VIII 335) für die Kritik des Jo. Hält folgende Ergebnisse für ganz sicher: 1. Durch ihre Zugehörigkeit zum 1. Jahrhundert rücken sie die johanneische Spekulation aus ihrer isolierten Stellung; 2. zeigen sie, dafs im Jo weit mehr jüdischer denn hellenistischer Einschlag sei. St.

Davidson, M. B., *Where were the Disciples?* (ExpT XXI 525): Über die Annahme Mackintosh' (s. BZ VIII 430).

Robinson, B. W., *A study of John 1:29—34* (BW XXXVII 30—39): Einzelerklärung der Verse und Hinweis auf die passionate intuition, mit der Johannes die Szene geschildert hat.

Labauche, L., *Le chapitre VI de l'Évangile selon s. Jean* (Revue pratique d'apologétique 1911, 15. Jan.).

Stack, G., *The sixth chapter of St. John: A difficulty and its solution* (The Tablet 1910 Nr 3668, 27. Aug., 323f): Sowohl der Kontext wie das Idiom, in dem diese Worte gesprochen wurden, rechtfertigen die vorgeschlagene Übersetzung des V. 63: „Das, (worüber) ich zu euch gesprochen habe, ist vom Geiste beseelt und ist lebendig." Rücker.

Van Kasteren, J. P., S. J., *Verisimilia circa pericopen de muliere adultera (Joan. VII, 53—VIII, 11)* (Rb N. S. VIII 96—102): Tritt für die Unechtheit ein.

Harden, R. W., *The gospel in Hades* (Ld., Cambridge & Co. 1 s): Auslegung von Jo 10, 16 (nach ExpT XXI 533). St.

h) Leben und Lehre der Apostel und Apostelschüler.

Gautier, E., *Les Apôtres à l'école de Jésus-Christ* (16⁰. VIII u. 292. Avignon, Aubanel frères).

Monceaux, B., *L'apostolat de saint Pierre à Rome, à propos d'un livre récent* (RHLr N. S. I: 216—240): Liefert eine gründliche Apologie der Tradition über Petrus und den Primat in Rom, ohne blofsen Legenden das

Wort zu reden. Veranlassung hierzu ist das Buch Guigneberts: La primauté de Pierre etc. (s. BZ VIII 215), welcher weder das Martyrium noch den Apostolat Petri anerkennen möchte. M. verlangt einen zureichenden Erklärungsgrund für die einschlägigen Stellen bei Cajus von Rom, Dionys von Korinth, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes u. a. Danach müfsten dann die etwas dunkleren Stellen bei Klemens von Rom in 1 Kor 5, 3ff, im Nachtragskapitel des Jo-Ev, in 1 Petr 5, 13 und bei Ignatius von Antiochien ad Rom. 4 erklärt werden, d. h. im Sinne der Tradition. Kastner. — ***Talmont, L.***, *L'Apostolat de s. Pierre à Rome devant la critique récente* (Raug XVII 328—336): Ein Referat über den Aufsatz Monceaux'.

Nestle, E., *Death of St. John in the seventh year of Trajan* (ExpT XXII 91): Notiert aus La chronographie d'Elie bar-Sinaya, Métropolitain de Nisibe, übersetzt von L. J. Delaporte, Paris 1910 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 181): p. 59 CCXX^{c} Olympiade. — An 413. — An 414. — An 415. — En lequel, en l'an 7 de Trajan, mourut Jean l'évangéliste (Irénée l'écrivain). — An 416. St.

Humphries, A. L., *St. John and other NT teachers* (16⁰. 190. Ld., Jack. 1 s).

Mozley, F. W., *Justification by faith in St. James and St. Paul* (Exp 7. S. X 481—503): Harmonisiert die Rechtfertigungslehre von Jakobus und Paulus und kommt zum Schlufs, dafs die guten Werke eine notwendige Wirkung der Lebensgemeinschaft mit Christus sind. Rauer.

Burton, A., *A handbook of the life of the Apostle Paul* (Cambridge, University Press. 2 s).

Myers, F. W. H., *Saint Paul* (Ld., Allenson. 1 s).

Deifsmann, A., *Paulus. Seine Welt und seine Persönlichkeit* (Internat. Wochenschr. IV 833—848 875—888): Eine aufserordentlich anregend geschriebene und mit persönlichen Reiseerinnerungen eröffnete und durchflochtene Skizze. „Die Welt des Paulus ist die Welt des Ölbaums." Sie ist „ein Organismus von relativ grofser Geschlossenheit". „Religiös bankerott war sie keinesfalls." Paulus gehört „viel mehr zu den mittlern und untern Schichten als zur Oberschicht". „Paulus hat in seiner Persönlichkeit Raum für Gegensätze, die den kleinen Menschen rettungslos zersprengen würden und die den kleinlichen Paulusforscher mit so zahlreichen Problemen belasten, dafs er sich Luft machen mufs durch Broschüren über die Unechtheit oder die Interpolationen der Paulusbriefe." Das „De profundis des Römerbriefes" (7, 24 u. a.) deute nur „eine üble Psychologie" auf die vorchristliche Zeit des Paulus.

Dessau, H., *Der Name des Apostels Paulus* (Hermes XLV 347—368).

Moffatt, J., *Paul and Paulinism* (Modern Religious Problems: 75. Ld., Constable).

Macintosh, D. C., *The pragmatic element in the teaching of Paul* (AmJTh 1910, 361—381).

Garvie, A. E., *Did Paul evolve his Gospel?* (Exp 8. S. I 180—192): Hält die vielfach vertretenen Entwicklungsstadien: Eschatologie (1 und 2 Thess), Soteriologie (1 und 2 Kor, Gal, Röm), Christologie (Kol, Phm, Eph, Phil), Pastoral (1 und 2 Tim, Tit) für falsch, schon weil Gal vor das Apostelkonzil falle und die Pastoralbriefe auszuscheiden haben. Das Ev Pauli war schon bei seiner Berufung vollendet. Die Differenzen der Briefe sind blofs Anpassungen an die verschiedenen Missionsbedürfnisse.

Rust, J. A., *Paulus Mysticus* (Theol. Studiën 1910, 349—385).

Davelina, M., *La cristologia di s. Paolo* (Rstcr VI 540—560): Für Pauli Christologie ist der Gedanke „Cristo interno in ogni credente" grundlegend. Seine Lehre unterscheidet sich nicht von der synoptischen. Der Aufsatz soll fortgesetzt werden.

Guerdon, Z., *Le fait de la Résurrection d'après s. Paul* (Raug IX 180 bis 196): Unter Anschlufs an Ladeuze (s. BZ VI 201) und Mangenot

(s. BZ VIII 420) werden die die objektive Realität der Auferstehung Jesu leugnenden Anschauungen von Loisy (s. BZ II 191) und A. Meyer (s. BZ III 425) widerlegt.

Mead, C. M., *Paul on the Resurrection of Christ* (Bs 1910, 391—414).

Vaubeck, A., *La discipline pénitentielle dans les écrits de saint Paul* (RHLr N. S. I: 241—251): Stellt Paulus als den Urheber der Bufsdisziplin im Schofse der Kirche hin. Die Bufse ist gleichbedeutend mit Besserung des Lebens. Ganz schlimme Sünder werden dadurch gebessert, dafs man sie meidet. Die angebliche Fegfeuerstelle (1 Kor 3, 15) ist dem ganzen Zusammenhang nach metaphorisch. Jesus aber hatte weder die Absicht noch die Zeit, Gesetze zu erlassen für die Behandlung der Sünder. Er kennt nur eine Bedingung zum Heile, nämlich den Glauben an das Gottesreich und seinen Prediger. Kastner.

Chadwick, W. E., *The pastoral teaching of St. Paul. His ministerial ideals* (Ld., Clark. 7 *s* 6 *d*).

Lees, H. C., *St. Paul and his converts* (Ld., Scott. 1 *s*): Schilderung der Missionsarbeit Pauli an den sieben Gemeinden, an welche Paulus schrieb (nach The Churchman XXIV 870).

Bultmann, R., *Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (FRLAuNT 13. Heft: 110. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 3.40): Behauptet eine Abhängigkeit Pauli von der Diatribe und bespricht deshalb nach einer Darstellung des Stiles der Diatribe in analoger Weise die dialogischen Elemente, die rhetorischen Kunstmittel, die Art der Gedankenordnung, die Argumentationsweise und Ton und Stimmung der paulinischen Briefe (Röm, 1 u. 2 Kor, Gal, Phil, 1 u. 2 Thess). Immer mufs B. dabei auch erheblicher Unterschiede gedenken, aber er glaubt vor allem bezüglich der Partien, die sicher auch Gegenstand der Predigt Pauli waren, seine These aufrecht halten zu können: „Der Mantel des griechischen Redners hängt zwar um die Schultern des Paulus, aber Paulus hat keinen Sinn für kunstgerechten Faltenwurf, und die Linien der fremden Gestalt schauen überall durch." Mir will scheinen, dafs der Einwand, den B. S. 78 gegen seinen Lehrer J. Weifs erhebt und der manche feine Gedankengliederungen auf unmittelbare Eingebungen Pauli zurückführt, da und dort auch B. entgegengehalten werden kann. Manche Redeweisen drängten sich Paulus ganz von selbst auf, ohne dafs er auf das Vorbild „eines kynischen Bettelphilosophen" zu schauen brauchte. Die Differenzen, die sich aus der jüdischen Herkunft des Apostels von selbst ergaben, würdigt B.s verdienstvolle Studie ohnehin.

Jones, M., *St. Paul the orator* (542. Ld., Hodder. 6 *s*): Bietet einen historisch-kritischen Kommentar zu den Reden Pauli (nach ExpT XXII 85). St.

Pope, R. M., *Studies in Pauline vocabulary.* Of earnest expectation (ExpT XXII 71—73): Fortsetzung der BZ VIII 431 angezeigten Untersuchungen. Gegenwärtiges Thema: ἀποκαραδοκία Röm 8, 19 Phil 1, 20. Bietet über Preuschens Wörterbuch hinaus nichts Neues. St.

Pfister, F., *Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου in den Briefen des Apostels Paulus* (Philologus LXIX 411—427): Parallelen aus Zauberpapyri und dem griechischen Alexanderroman u. a. beweisen, dafs Paulus darunter Elementargeister, die von Zauberern angerufen wurden, verstand.

Seeligmüller, A., *War Paulus Epileptiker?* Erwägungen eines Nervenarztes (IV u. 82. Lp., Hinrichs. *M* 1.60): Verneint in eingehender Begründung die Frage. Welche Krankheit Paulus gehabt habe (Augenmigräne oder Malaria?), vermag er nicht zu sagen.

Weniger, *Paulus und wir* (AelKz 1910 Nr 46—47): Behandelt 1. Paulus und wir modern-positiven Theologen, 2. Paulus und wir modernen Menschen, um ihre Zusammengehörigkeit darzutun.

Fletcher, R. J., *A study of the conversion of St. Paul* (116. Ld., Bell. 3 *s* 6 *d*): Für solche, die die natürliche Erklärung nicht befriedigt (nach ExpT XXII 221 f). St.

Moske, *Gal. I, 1—17 und die Ananiasepisode (Act. IX, 10ff; XXII, 12ff)* (ThQ XCII 531—537): Paulus hat schon vor Damaskus, nicht erst durch Ananias seine Berufung zum Apostel erhalten. Die Beauftragung mit dem Heidenapostolat erfolgte erst später.

Kreyts, L., *Étude psycho-physiologique sur la conversion de s. Paul* (26. Montauban, Impr. coopérative). Wohl identisch mit dem BZ VIII 432 genannten Aufsatz.

Robinson, B. W., *An Ephesian imprisonment of Paul* (JbL XXIX 181 bis 189): Im alten Ephesus steht noch ein viereckiger Turm, der als Gefängnis Pauli bezeichnet wird. R. hält eine ephesinische Gefangenschaft für richtig und verlegt in diese Zeit die Abfassung von Phm und damit auch von Kol und Eph. Vielleicht gehöre auch Phil dazu.

Selwyn, E. C., *The carefulness of Luke.* (Exp 7. S. X 449—463): 2. Peter's conversion. Lukas arbeitet planvoll nach verschiedenen Gesichtspunkten. U. a. berücksichtigt er auch die Erfüllung des AT. Die Gedanken der Rede Petri bei der Taufe des Cornelius klingen an Is an und die Vision zu Joppe steht in psychologischer Assoziation zur Arche Noes. Dies lag nahe, da ja die Taufe Antitypus der Sintflut ist. Kober.

i) Apostelgeschichte.

Schmidt, P. W., *Die Apg bei de Wette-Overbeck und bei Adolf Harnack* (Sep.-A. aus der Festschrift zur Feier des 450jähr. Bestehens der Univ. Basel 243—295: 55. Basel, Helbing & Lichtenhahn. *M* 1.—): Gibt der Overbeckschen Auffassung den Vorzug und betrachtet die Apg als ein Werk der Zeit 110—130. Die medizinischen Kenntnisse des Autors würden vielfach übertrieben. Die rein ethische Auffassung des Aposteldekrets sei unrichtig. Paulus sei in der „Wahrheit und Dichtung" verbindenden Apg nicht immer richtig gezeichnet.

D'Oberny, L., *Gestes d'Apôtres* (18⁰. 168. P., Jouve & Cie. *Fr* 1.50).

Belser, *Zur Geschichte des Textes der Acta* (ThQ XCIII 23—34): Die „nichtswürdige" Bemerkung, die Varianten des β-Textes seien Einschiebsel von fremder Hand, müſsige Einfälle von Abschreibern, sei durch v. Soden (s. BZ VIII 400) widerlegt. Hingegen sei v. Sodens Versuch, Tatian zum β-Redaktor zu machen, miſsglückt. Diese Redaktion gehe ins 1. Jahrh. zurück; man müsse an Lukas als Autor denken.

Köhler, L., *'Ιουδαίαν in Acts II, 9* (ExpT XXII 230f): Teilt die Meinung von Krauss ZdPV 1910 S. 225 mit, 'Ιουδαίαν sei hier dasselbe wie ein Teil von Mesopotamien. St.

Schumacher, R., *Der Diakon Stephanus* (Ntl Abhandlungen III 4 : XII u. 136. Münster, Aschendorff. *M* 3 70): Eine beachtenswerte Monographie über Apg 6, 1—8, 3, in welcher auf Grund eingehender Literaturkenntnis die Geschichtlichkeit des Erzählten verteidigt wird. Die verschiedenen Quellenscheidungen der Kritik sind unhaltbar. Unter den Siebenmännern sind wahrscheinlich die Vorläufer der kirchlichen Diakonen zu erblicken. Die Stephanusrede gibt die Gedanken wieder, die damals wirklich vor Gericht gesprochen wurden; Lukas hat seine Quelle auch mit ihren Irrtümern nacherzählt. Obwohl die Disposition der Rede nicht streng logisch durchgeführt ist, tritt die Gliederung: Tempel, Gesetz, Jesus, doch hervor. Die Steinigung des Stephanus ist durch tumultuarisches Vorgehen zu erklären. Einige Parallelen mit dem Prozesse Jesu berechtigen nicht zur Annahme der Ungeschichtlichkeit des von der Apg Erzählten. In beschränktem Sinne kann Stephanus als Vorläufer des Paulus bezeichnet werden.

Herklotz, F., *Zu Apg 11, 27f nach Cod. D* (s. BZ VIII 376).

Pieper, K., *Zu Act. 13, 8* (ThG II 570): Um 200 (Tertullian) habe der β-Text 'Ελύμας, nicht 'Ετοιμᾶς gelautet.

Calder, W. M., *The „priest" of Zeus at Lystra* (Exp 7. S. X 148—155): Sucht für Act 14, 13 den Text des Codex Bezae als die ursprüngliche Lesart nachzuweisen. Kober.

Nestle, E., *Acts XXI, 39* (ExpT XXI 525): In Xenoph., Anab. I, 11, 23 dieselbe Interpunktionsschwierigkeit.

Palunko, V., *Melita del naufragio di S. Paolo è l'isola Mileda in Dalmazia* (60. Spalato, tip. Leonina. *Kr* 2.—).

k) Apostolische Briefe (paulinische, katholische).

Daechsel, H., *Kulturgeschichtliche Streifzüge durch die paulinischen Schriften.* Erweit. Vortrag (55. Dresden-A.. Ungelenk. *M* —.70).

Clemen, C., *Rezension von F. Maier, die Briefe Pauli* (s. BZ VIII 218) (ThLz XXXV 655 f.): Sei notiert, weil C. auf ein wertvolles Zeugnis für die paulinische Chronologie hinweist. Eine delphische Inschrift beweist, daſs Gallio i. J. 52 Prokonsul von Achaja war.

Dunkmann, K., *Die Briefe Pauli an die Philipper und Kolosser* (Das NT in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis herausgeg. von G. Mayer: VIII u. 310. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 4.80).

Slavič, M., *Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk systematisch dargestellt.* Gekrönte Preisschrift (IV u. 80. Wien 1911, Mayer & Co. *M* 1.80): Handelt über Person und Heilswerk Christi.

Lake, K., *The shorter form of St. Paul's Epistle to the Romans* (Exp 7 S. X 1910 504—525): Kommt zu dem Ergebnis, daſs Röm 1—14 einen Galaterbrief darstellt, dessen Abschrift, von Paulus um Kap. 15 und 16 vermehrt, nach Rom geschickt wurde. Die „Marcion hypothesis" sei falsch. Rauer.

Grosheide, F. W., *Rom. 4: 19 en 14: 1* (Theologisch Tijdschrift XLIV 557—559): ἀσθενήσας ist nicht mit τῇ πίστει als Dativ. limitationis zu verbinden, sondern mit πίστει ist κατενόησεν zu verbinden. Haase.

Weber, E., *Problem der Heilsgeschichte nach Röm 9—11. Ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung der paulinischen Theodizee* (VIII u. 108. Lp.. Deichert. *M* 2.40): Bespricht die bisherigen Auslegungsmethoden und gibt seinerseits den Gedankengang Pauli bei der Erklärung des Unglaubens Israels wieder nach der Gruppierung: 1. Erarbeitung des rechten Standpunktes (d. h. des Lösungsprinzips) 9, 6—29; 2. Der Tatbestand 9, 30 bis 10, 3; 3. Die Lösung des Problems Kap. 11: Nicht Verwerfung, sondern Verstockung der Mehrheit Israels; die geschichtliche Segenswirkung von Israels Unglauben; Zukunftsaussicht auf die Bekehrung Israels. Ein dritter Teil gilt dem Thema des Untertitels.

Robertson, F. W., *Reden über die Korintherbriefe.* Deutsche Übersetzung nach der 11. Auflage des englischen Originals. Mit einer Vorrede von P. Drews. 3.. durchges. Aufl. (X u. 403. Göttingen. Vandenhoeck. *M* 5.—): Sonntag-Nachmittag-Vorträge, die R. in der Trinity Chapel in Brighton gehalten hat. Sie wenden die Themata der Korintherbriefe auf das moderne religiöse Leben an.

Weiſs, J., *Der erste Korintherbrief* völlig neu bearbeitet. (Krit.-exeg. Kommentar über das NT, begr. von A. H. W. Meyer. V. Abt. 9. Aufl.: XLVIII u. 388. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 9.—): Der Meyersche Kommentar kommt mit dieser 9. Auflage wieder in eine andere Hand. W. ist sich aber bewuſst, die Methode Heinricis beizubehalten. Er gibt viel Vergleichungsmaterial aus stoischen Diatriben und sonstigen Parallelen, glaubt aber die Unterschiede von der paulinischen Denkweise („die religionsgeschichtliche Nuance") gebührend gewürdigt zu haben. „Wissenschaftliche Gewissensnot" hat W. dazu gedrängt, die Einheit des Briefes aufzugeben und die Hypothese der Zerlegung in zwei echte Paulusbriefe zu wagen. Daneben werden redaktionelle Bemerkungen und Einschübe des Sammlers des Corpus Paulinum angenommen (z. B. 1, 2b). 1, 12 sind die Worte ἐγὼ δὲ Χριστοῦ auszuschalten; es gab nur 3 Parteien. 1 Kor 7, 36—38 wird wieder die Beziehung auf Vater und Tochter abgelehnt. BZ III 44 ff und 401 ff darüber ist zwar zitiert, aber wohl kaum

verwertet; sonst würde die zweite Stelle nicht mir, statt Hugo Koch zugeschrieben sein.

Perdelwitz, R., Die sog. Christuspartei in Korinth (StKr 1911, 180—204): Vermutet, dafs statt der Christuspartei eine Crispuspartei anzunehmen sei. Auch 1 Kor 3, 22 sei statt κόσμος Κρίσπος zu lesen.

Toxopeüs, 1 Cor 15 : 4b (Theol. Tijdschr. XLV 114—116): Über religionsgeschichtliche Parallelen dieser „Ostersage".

Belser, J. E., *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther* übers. und erklärt (VIII u. 382. Freib., Herder. *M* 7.—): Dieser neue Kommentar B.s verfolgt auch Retraktationszwecke. Im Gegensatz zu früheren „ohne zureichende Gründe verteidigten" Anschauungen vertritt B. nunmehr die These: „Es mufs die Auffassung, wonach Paulus auf die Übersendung von 2 Kor hin das zweite Mal nach Korinth gekommen ist, . . unter allen Umständen von katholischer Seite vorgetragen werden." 2, 1 ist πάλιν und ἐλθεῖν zusammenzunehmen = zurückkehren; 13, 1 τρίτον τοῦτο ἔρχομαι = jetzt bin ich zum 3. Male zu euch zu kommen bereit (= 12, 14). Der Blutschänderfall wird in 2, 3ff und 7, 8ff behandelt. Auch die Hypothese vom Zwischenbrief wünscht B. „für immer begraben".

Bruston, C., Le sens d'ἐξέστημεν II Cor V 13 (RThQr XIX 344—346): ε. bedeutet wie bei Mk 3, 21 von Sinnen sein und enthält, wie gegen Sabatier bemerkt wird, keine Anspielung auf Visionen. Kastner.

Kirberg, P., *Die Toleranz der Korinther. Eine crux interpretum (2 Kor. XI, 4) neu erklärt* (15. Bonn, Schergens. *M* —.30): Ist mit den bisherigen Erklärungen, besonders mit der ironischen Auffassung des καλῶς ἀνείχεσθε, unzufrieden und will deshalb den εἰ-Satz als selbständigen Satz (Aposiopese wie Jo 6, 62) nehmen = denn wie, wenn wirklich der Kommende einen andern Jesus verkündet . . .? Das bisher als Nachsatz aufgefafste καλῶς ἀνείχεσθε ist eine neue Aussage = mit Recht hattet ihr bei meiner korinthischen Wirksamkeit Geduld mit mir. V. 5: denn ich stand ja hinter den extra grofsen Aposteln (= den judaistischen Verführern) in keiner Weise zurück.

Weber, V., Abfassungszeit und Leserkreis des Galaterbriefes (ThQ XCII 327—338): Will A. Steinmanns Schriften (s. BZ IV 441, VI 437) widerlegen, bringt aber m. E. keine Gründe vor, die imstande wären, die nordgalatische Auffassung ernstlich zu erschüttern. Manche Gegenbemerkungen W.s fallen auch zu sehr ins persönliche Gebiet.

Farel, P., Exégèse de Galates I 1—10 (RThQr XIX 332—338): τοῖς δοκοῦσιν in V. 2 ist nicht substantivisch (= den Angesehensten), sondern verbal zu übersetzen und mit dem folgenden μή πως zu verbinden. Dann folgt eine Darlegung des Gedankenfortschritts der folgenden Verse mit entsprechender Übersetzung. Kastner.

Burton, E. D., Religion and ethics in the thought oft the Apostle Paul: Gal 5: 6 (BW XXXVI 307—315): Erbauliche Erklärung über die Bedeutung des „durch Liebe wirkenden Glaubens".

Harnack, A., *Die Adresse des Epheserbriefes des Paulus* (Sitzungber. der K. Preufs. Ak. d. W. 1910, 696—709. B., Reimer. *M* —.50): S. BZ VIII 436.

Hitchcock, A. E. N., Ephesians I 23 (ExpT XXII 91): Will in Angleichung an Kol 1, 19; 2, 9 πλήρωμα auf Christus (αὐτόν V. 22) beziehen und nicht auf die Kirche. St.

Grosheide, F. W., Ef. 4, 9: Κατέβη εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς (Theol. Studiën 1910, 202 f).

Modersohn, E., *Was ist's mit der Geistestaufe? Schriftstudie über Eph 5, 18* (24. Neumünster, Vereinsbuchh. Ihloff & Co. *M* —.20).

Yorke, H. L., *The law of the spirit. Studies in the epistle to the Philippians.* (Ld., Culley. 3 *s* 6 *d*): Behandelt predigtmäfsig Phil (nach ExpT XXII 82 f.) S.

Borrmann, A., *Bethanien, Bibelstunden über den Philipperbrief*, zum Gebrauche insbesondere für Diakonissenanstalten, kirchliche Gemeinschaften und das christliche Haus (236. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 3.—).

Van Veldhuizen, A., *Fil 1: 21* (Theologisch Tijdschrift XLIV 560 f): Der Wechsel des Präsens ζῆν in den Aorist ἀποθανεῖν ist charakteristisch. Das Präsens bedeutet eine Fortdauer; ζῆν = am Leben bleiben; der Aorist den Eintritt einer Handlung — ἀποθανεῖν = den Tod geben. Haase.

Askwith, E. H., *„I" and „We" in the Thessalonians Epistles* (Exp 8. S. I 149—159): Paulus spricht von seiner Person nicht im Plural, sondern schliefst, wenn er statt „ich" „wir" sagt, seine Missionsgefährten mit ein.

Askwith, E. H., *The eschatological section of 1 Thessalonians* (Exp 8. S. I 59—67): τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ 4. 14 ist zusammenzulesen (= die im Glauben an Jesus Entschlafenen). ἐν λόγῳ κυρίου (4. 15) bezieht sich auf ein Wort Jesu, das er zu seinen Jüngern gesprochen hat. εἰς ἀέρα (4, 17) lehnt irdische Parusievorstellungen ab.

Lake, K., *2 Thessalonians and Professor Harnack* (ExpT XXII 131—133): Eine im ganzen zustimmende Erklärung zu der BZ VIII 436 angezeigten Hypothese Harnacks. St.

Souter, A., *An unrecorded reference to the Rules of Tyconius* (JthSt XI 562 f): Ein Zitat, das sich an 2 Thess 2, 4—5 anschliefst.

Burggaller, E., *Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief* (Theol. Rundsch. XIII 369—381 409—417): Hält an seiner Anschauung (s. BZ VIII 439; B.s Aufsatz erschien im Jahrg. 1908, nicht 1907 der ZntW, wie B. angibt) fest, wonach Hebr eine niedergeschriebene Rede der ersten christlichen Zeiten ist. Die Verfasserfrage ist durch die neuen Arbeiten nicht gelöst worden.

Gilbert, G. H., *The Greek element in the Epistle to the Hebrews* (AmJth 1910, 521—533).

Grosheide, F. W., *Nieuwtestamentische studiën. Opmerkingen over Hebr 1, 1—4 met eene bijlage over „Gods spreken door"* (Kampen, J. H. Kok).

Thomas, W. H. G., *Heb. II. 14* (ExpT XXII 44): Erwähnt zur Stelle R. W. Harden, The gospel in Hades s. ob. S. 215, mit seiner Ansicht, der Vers bezöge sich auf die Befreiung der im Scheol befindlichen atl Heiligen durch Christus. St.

Selwyn, E. C., *On ψηλαφωμένῳ in Hebr XII 18* (JthSt XII 133 f): Will dafür πεφεψαλωμένῳ (zu Asche gemacht) lesen.

Maier, Fr., *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe.* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. III F., 12. Heft: 56. Münster, Aschendorff. *M* —.45): Setzt seine Abhandlung über die paulinischen Briefe (vgl. BZ VIII 218) fort. Auch hier war M. genötigt, eine überreiche Stofffülle auf engen Raum zusammenzudrängen. Er kennt die Einwände gegen die Echtheit genau und würdigt sie in ihrer vollen Bedeutung (namentlich die Berufung auf die sprachlichen Differenzen), glaubt aber doch, dafs sie nicht stark genug sind, um die Tradition zu erschüttern. So erklärt sich die Stilverschiedenheit dadurch, dafs Paulus in den Pastoralbriefen „in den kurz angebundenen, deklaratorisch-belehrenden Ton des Kirchenrechtslehrers und Pastoraltheologen fällt" (27). Pauli Tod fällt nach M. „nach dem Spätherbst 64 bis zum Tode Neros".

Bruston, C., *De l'authenticité des Épîtres pastorales* (RThQr XIX 346—349): Wendet sich gegen die Ausführungen Nicolardots in RHR 1910, 102 ff, welcher aus vielen Gründen die Autorschaft Pauli bestreiten möchte. Kastner.

Bruston, C., *Les passages obscurs des Épîtres pastorales* (RThPh XLIII 227—242): Eine Fortsetzung der BZ VIII 436 angezeigten Untersuchung. Es kommen nunmehr 1 Tim und Tit an die Reihe. Kastner.

Ramsay, W. M., *Historical commentary on the first Epistle to Timoty* (Exp 7. S. IX 172—187 319—333 433—440): Fortsetzung der BZ VIII 220 angezeigten Artikelserie.

Belser, J. E., *Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt.* Vorträge, geh. aus Anlafs des homil. Kurses in Ravensburg am 13., 14. und 15. Sept. 1910 (VIII u. 104. Freib. i. B. 1911, Herder. *M* 2.—):

Läfst seinem Kommentar (s. BZ VII 435f) diese homiletische Weisung folgen, die als solche über den Rahmen dieser Literaturberichte hinausfällt. Deshalb sei nur der beachtenswerte Satz des Vorworts notiert: „Eine homiletische Behandlung der Texte in der Vorlesung oder in einem Kommentar ist m. E. nicht vereinbar mit der wissenschaftlichen Erklärung der heiligen Urkunden, welche dem Exegeten von Fach zunächst obliegt."

Blagden, C. M., *Peter, John and Jude* (Cambridge, Univ. Press. 1 *s* 6 *d*): Übersetzung nach der Revised Version. Ein Handbuch für das Anfangsstudium (nach The Churchman XXIV 869).

Buckland, A. R., *The first Epistle of St. John* (Ld., Religious Tract Society. 2 *s*).

Barrett, G. S., *The first epistle general of St. John* (220. Ld., Religious Tract Society. 2 *s*): Wird zu den besten Arbeiten der Serie Devotional commentary gezählt (nach ExpT XXI 552). St.

Ferguson, A. P., *A month with the Apostle John. A study of his first Epistle* (12°. Ld., Simpkin. 1 *s* 6 *d*).

Kühn, B., *Die Sünde nach dem 1. Johannesbrief. Beitrag zur Überwindung eines kräftigen Irrtums* (78. Neumünster, Ihloff. *M* —.50).

Henkel, K., *Die Adressaten des zweiten Petrusbriefes* (ThG II 632—640): Unter Ablehnung einer allgemeinen sowie der von Zahn vertretenen judenchristlichen Adresse verteidigt H. die Adresse an die Heidenchristen Kleinasiens. Deutliche Beweise dafür bieten ihm die Stellen: 1, 4; 2, 18 20; 3, 1 15. Dembończyk.

l) Apokalypse.

Gibson, E. C. S., *The Revelation of St. John the Divine* (Churchman's Bible. 12°. 266. Ld., Methuen. 2 *s* 6 *d*).

Brown, Ch., *Heavenly visions* (272. Ld., J. Clarke. 3 *s* 6 *d*): Auslegung der Apk unter besonderer Berücksichtigung der sieben Kirchen (nach ExpT XXII 123f). St.

Manthey-Zorn, C., *Die Offenbarung St. Johannis.* Dem Christenvolke m. einfält. Auslegung dargeboten (406. Zwickau, J. Herrmann. *M* 3.—).

Völter, D., *Die Offenbarung Johannis neu untersucht und erläutert.* 2., völlig umgearb. Aufl. (VIII u. 173. Strafsburg 1911, Heitz. *M* 3.50): Kehrt von der Quellenhypothese, die er in der ersten Auflage (1893) vertreten hatte, aus voller Überzeugung zur Überarbeitungshypothese zurück und glaubt durch diese Neuauflage, die im Grunde ein neues Buch ist, das apokalyptische Rätsel zur Lösung zu bringen. Er unterscheidet 1. die Apokalypse des Johannes aus dem Jahre 65 n. Chr., 2. den Nachtrag Rom und Jerusalem a. d. J. 68, 3. die Einschaltung des Cerinth aus der Zeit Vespasians, 4. den Redaktor wahrscheinlich aus der Zeit Domitians und zuletzt 5. den Einleiter (Verf. von 1, 1—3 und 1, 9—3, 22).

Jowett, G. Th., *The Apocalypse of St. John* (48. Ld., Frowde. 1 *s*): Beitrag zur Kontroverse über Abfassungszeit und Autorschaft (nach ExpT XXII 88). St.

Slater, W. F., *The Pauline „mystery" in the Apocalypse* (Exp 8. S. I 129—148): Die Aufnahme des Heidentums in das Gottesreich stellt auch in der Apk den Grundgedanken, das Geheimnis des versiegelten Buches dar. Der Verf. der Apk arbeitet im Dienste der paulinischen Mission und wendet sich darum auch an paulinische Christen.

Parez, C. H., *The seven letters and the rest of the Apocalypse* (JthSt XII 284—286): Beide Teile der Apk gehören eng zusammen und sind nicht blofs äufserlich (Ramsay), sondern innerlich miteinander verbunden.

m) Ntl Apokryphen (Evangelien und Logia, Apostelgeschichten, Briefe, Apokalypsen etc.).

Klostermann, E., *Apocrypha II. Evangelien.* 2. Aufl. (Kleine Texte : 21. Bonn, Marcus & Weber. *M* —.40): Vgl. BZ II 441.

Michel, Ch., *Évangiles apocryphes. I. Protoévangile de Jacques, Pseudo-Matthieu. Évangile de Thomas. Histoire de Joseph le charpentier.* Réd. copt. et arabe, trad. et ann. p. P. Peeters (XL u. 255. P., Picard).

Swete, H. B., *Two new Gospel fragments* (Cambridge, Bell. 6 *d*).

Vogels, H. J., *Zum Agraphon γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (s. BZ VIII 390).

James, M. R., *The „Epistola apostolorum" in a new text* (JthSt XII 55 f): Macht auf ein äthiopisches Testament unseres Herrn (ed. L. Guerrier in Revue de l'Orient chrétien 107, 1—8) aufmerksam.

Nau, E., *La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Égypte* (Rev. de l'Orient chrét. 1910, 125—132).

Rostalski, F., *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten* I. Wissenschaftl. Beilage zum Jahresberichte des Gymnasiums Myslowitz 1909/10 (4°. 21): Vgl. K. Lübeck, ThR IX 526.

Deeleman, C. F. M., *Acta Petri* (Geloof en Vrijheid 1910, 193—244).

James, M. R., *A new text of the Apocalypse of Peter* (JthSt XII 36—54): Die Apokalypse des Petrus wurde zum großen Teil von pseudoklementinischen Schriften benutzt, deren äthiopischer Text S. Grébaut (ROchr 1907 f) ediert hat. Additional notes sind noch auf S. 157 nachgetragen.

Wilmart, A., O. S. B., *Extraits d'Acta Pauli* (Rbén XXVII 402—412): Aus einem Doppelblatt in Vat. Regin. 1050, saec. X. Eine Homilie (Admoneo), bisher unbekannten Verfassers, wird dadurch bestimmbar.

D'Herbigny, M., S. J., *La date de „l'Épître de Barnabé"* (Recherches de Science religieuse I 417—443 540—566): Der Brief stammt aus der Zeit Vespasians, der als 11. Kaiser gilt, da Cäsar und Antonius mitgerechnet wurden.

Nau, F., *Note sur „un nouveau texte de l'Apocalypse de s. Pierre"* (ROchr 2. S. V 441 f).

The vision *of the young man Menelaus. Studies of Pentecost and Easter*, by the author of Resurrectio Christi (XIX u. 210. Ld., Kegan Paul. 2 *s* 6 *d*): Ein arabisches Apokryph der Johannesgeschichte enthält die Vision eines von Johannes zu Ephesus zum Tode verurteilten und wieder auferweckten Jünglings, die sich eng anschließt an Mt 28, 19 und Apg 1, 10 f. Verf. sucht unter Beiziehung eines großen apokryphen Materials religionspsychologisch die Authentizität der Vision, welche hauptsächlich auf einer „Pentecostal repetition of St. Matthew's vision" beruht, wahrscheinlich zu machen. Marsenger.

James, M. R., *The Revelatio Thomae again* (JthSt XI 569): Nennt übersehene Ausgaben und Untersuchungen.

Breslau, Februar 1911. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Indexkongregation. Durch Dekret vom 3. Jan. 1911 wurden u. a. verurteilt drei Schriften von F. Wieland über den Messopferbegriff (s. BZ VI 415, VIII 192); X., La vraie science des Écritures, ou les erreurs de la scolastique et l'enseignement officiel de l'Église sur le vrai sens de la Bible (s. BZ VIII 56); P. Batiffol, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation (P. 1907). E. Buonaiuti, Saggi di filologia e storia del NT (s. BZ VIII 187); F. Mari, Il quarto Vangelo (s. oben S. 214).

Zeitschriften. Die Revue Augustinienne hat mit Dez. 1910 ihr Erscheinen eingestellt. — Neu gegründet wurde das Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes (Paris, Lecoffre; erscheint alle drei Monate) und die Zeitschrift für Missionswissenschaft, herausgeg. von Prof. Jos. Schmidlin (Münster, Aschendorff, erscheint alle drei Monate).

Handschriften. Das ntl Seminar der Universität Berlin erhielt eine griechische Evv-Hs saec. XI zum Geschenk, die eine Abart des I-Textes (nach v. Soden) darstellt. Vgl. M. Dibelius in ThLz XXXVI 29 u. 61.

Von der **Jahresversammlung** der amerikanischen Society of biblical literature am 30. u. 31. Dezember 1910 sei notiert: Der Vorsitzende mufste den Neutestamentlern nahelegen, künftig sich ebenso lebhaft wie die Alttestamentler an den Arbeiten der Gesellschaft zu beteiligen. Die amerikanische Schule in Jerusalem soll ausgebaut und zu diesem Zwecke eine halbe Million Dollar gesammelt werden. Margolis, M. L. versucht zu beweisen, dafs der Wortakzent im Hebräischen meist auf die vorletzte, oft auf die drittletzte Silbe gefallen sei. P. Haupt sieht in Sela eine Anweisung, dafs das Volk auf ein Hörnersignal sich „niederwerfe". Paton sprach über die Religion der Kanaaniter, C. Torrey über den Verfasser des Hebräerbriefes, Bacon B. V. und Jastrow über die Paschastreitigkeiten des 2. Jahrh., Peters J. P. über „den Geist des Herrn, der über den Wassern schwebt" (= Marduk), Clay über die Aussprache von Jehova (= Jawe) (nach ThLz XXXVI 3, 91 f).

Ein **Bibliotheca Hieronymiana** soll an der Bibliothek des k. k. archäologischen Museums in Spalato (Dalmatien) als Spezialabteilung für Werke von und über den Hl. Hieronymus (nach ThLz XXXVI 4, 124), gegründet werden.

Ausgrabungen. Die Nachforschungen nach dem Grabe Davids und der jüdischen Könige (s. BZ VIII 336) sind eingestellt. Es wurden der Felstunnel vom Ophel nach der Marienquelle, der Siloahkanal mit 5 Zweiggalerien und die Marienquelle selbst näher untersucht, ohne dafs die Königsgräber entdeckt wurden. Baron von Rothschild hat den gröfsten Teil des Grundes, unter dem sich der Kanal durchzieht, erworben, um nunmehr in der Nähe der Biegung den Königsgräbern nachzuforschen (nach Köln. Volksz. 1911, Nr 154).

Kaiser Franz Joseph I.-Jubiläums-Studienstiftung. Mit einem Kapital von 120 800 Kronen wurde sie vom Palästina-Pilgerverein der Diözese Brixen 1908 errichtet und Mai 1910 mit neu redigierten Statuten versehen. Die Stipendiaten, Doktoren der Theologie aus den Diözesen Brixen, Salzburg, den deutschsprechenden Kantonen der Schweiz, Seckau und der Markgrafschaft Mähren, haben 3 Jahre am Pontificium institutum biblicum in Rom zu studieren und im 4. Jahre eine Studienreise ins Hl. Land zu machen. Dazu erhalten sie die ersten 3 Jahre je 2000, für das 4. Jahr 4000 Kr. Innerhalb 20 Jahren werden 7 solche Stipendien verliehen. Der Stipendiat hat nach Schlufs des Studienjahres und nach Vollendung der Studien einen Bericht an den Fürstbischof von Brixen zu richten. An der Spitze des Kuratoriums der Stiftung steht z. Z. Prälat F. Schmid, Brixen (vgl. Kath. 4 S. VI 478 f).

Preisfragen. Die theologische Fakultät des Kgl. Lyceum Hosianum in Braunsberg stellte für das Jahr 1911 folgende Aufgabe: „Der Tod der Zebedäiden. Eine Kritik der Hypothese von E. Schwartz." — Aus der Lackenbacherschen Stiftung (Wien): „Der sprachliche Charakter der hebräischen Weisheitsbücher."

Personalien. Karl Clemen wurde aus der ev.-theol. Fakultät in Bonn in die philosophische versetzt und zum a. o. Prof. für Religionswissenschaft ernannt. Erich Klostermann, a. o. Prof. in Kiel, wurde als o. Prof. für NT (als Nachfolger v. Dobschütz') in die ev.-theol. Fakultät in Strafsburg berufen; ebenso Privatdozent Paul Heinisch in der kath.-theol. Fakultät in Breslau zum o. Prof. für atl Exegese (als Nachfolger des Bischofs Faulhaber) in die kath.-theol. Fakultät in Strafsburg. F. Wilke, a. o. Prof. der bibl. Archäologie an der ev.-theol. Fakultät in Wien, ist zum o. Prof. ernannt worden. Für atl Exegese habilitierte sich in Königsberg Edwin Albert.

Sprachliche Randnoten zum AT.

Von Franz Zorell S. J., Valkenburg (Holland, L.).

1. Ps 7, 3 כְּאַרְיֵה.

Nachdem der Psalmist im Gedanken an eine Menge von Feinden gebetet hat: „Rette mich von all meinen Verfolgern und entreiſse mich“, befremdet der in den Übersetzungen allgemein vorausgesetzte und wiedergegebene Übergang zur Einzahl: פֶּן־יִטְרֹף כְּאַרְיֵה נַפְשִׁי „damit er nicht wie ein Löwe mein Leben hinraffe“. Der von Franz Delitzsch angeregte Gedanke, „der zur Zeit Schlimmste der vielen“, die ihn verfolgen, trete dem Psalmisten vor die Seele, ändert an der Härte des Übergangs nichts. — Eine einfache grammatische Bemerkung dürfte jede Schwierigkeit in der Auslegung der Stelle heben. Ein mit dem Präfix כְּ versehenes Nomen kann im semitischen Satz die Stelle des Subjekts, Objekts, Prädikats vertreten, desgleichen כְּ mit Suffixen; כְּ mit seinem Supplement gilt als ein Nomen und fungiert vollständig als solches. (כָּמֹהוּ לֹא הָיָה לְפָנָיו „einer wie er hatte nicht existiert vor ihm“ 4 Kg 23, 25; לֹא נִרְאֲתָה כָזֹאת „nie war so etwas gesehen worden“ Richt 19, 30; הֲנִמְצָא כָזֶה „werden wir je so einen finden?“ Gn 41, 38; Klgl 1, 20c sind in Parallelgliedern Subjekte חֶרֶב „das Schwert“ und כַּמָּוֶת „etwas so schrecklich wie der Tod selber.“) Somit deute man כְּאַרְיֵה als poetische Umschreibung, „ein einem Löwen Gleicher“ = ein blutgieriger Gegner, und mache es zum Subjekt des Satzes: „Rette mich von all meinen Verfolgern und entreiſse mich, damit nicht ein blutgieriger Feind mein Leben hinraffe“. So schlieſst der Nebensatz ganz bequem an den Hauptsatz an und hebt nicht, wie die landläufige Übersetzung (damit er usw.), schon einen bestimmten Gegner heraus.

2. Ps 22, 9 גֹּל אֶל־יְהוָה יְפַלְּטֵהוּ יַצִּילֵהוּ כִּי חָפֵץ בּוֹ׃

Franz Delitzsch übersetzt: „Wälz es auf Jahwe — er befreie ihn! er reiſse ihn heraus, wenn er Gefallen hat an ihm“, und bemerkt dazu: „Die ersten zwei Worte rufen die Feinde dem Leidenden zu, das übrige sagen sie von ihm mit hämischem Seitenblick.“ Ähnlich übersetzt Kautzsch u. a. Der Übergang von der 2. zur 3. Person mitten im Stichus ist aber unerträglich hart. Besser ist es, gleich mit גֹּל die 3. Person beginnen zu lassen. Die vorgelegten Erklärungen dieser Art deuteten entweder גֹּל als Inf. abs. in imperativischem Sinn (Hitzig, Böttcher) oder änderten die Lesart (Zenner-Wiesmann גַּל oder יָגֹל), sahen sich aber alle gezwungen, eine Ellipse des Objekts anzunehmen: „er wälze [seine Sache] auf Jahwe“.

Die einfachste Lösung des Knotens dürfte aber die Annahme sein, daſs גֹּל 3. Pers. Sing. masc. Perf. des Qal-Passivs von גָּלַל ist (vgl. arabisch farra, pass. furra, hebräisch also aktiv סַב, passiv סֹב: „er ist Jahwe anvertraut, der soll ihn retten usw.“ Was sollte dieser Deutung im Wege stehen? Das Passiv-Qal ist eine hinlänglich erwiesene Konjugationsform, auch für die Verba ע״ע (Gesenius-Kautzsch[27] § 53 u). Die Übersetzung der LXX, ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον, und der Peschitto, ܐܬܬܟܠ ܥܠ ܡܪܝܐ, dürfte vorstehende Erklärung zur Voraussetzung haben.

3. Ps 148, 8 קִיטוֹר.

Zum Lob Gottes werden hier nebeneinander aufgefordert אֵשׁ וּבָרָד שֶׁלֶג וְקִיטוֹר. Zwei der Erscheinungen kommen aus den Wolken, Hagel und Schnee; dementsprechend wird wohl auch das mit dem Hagel zusammengefaſste אֵשׁ Feuer vom Blitz zu verstehen sein, wie Ex 9, 23f, Job 1, 16, Weish 16, 16f, wie ja auch Blitz und Hagel gern zusammenkommen im Gewitter. Was ist denn aber קִיטוֹר? Der Zusammenhang zwingt uns, wieder an eine Naturerscheinung zu denken, die den Wolken entstammt und mit dem Schnee zusammen genannt zu werden verdient. Wie wenig die bislang gegebenen Deutungen des Wortes (Eis, Nebel, Rauch) befriedigen, kann man in den Kommentaren sehen.

Nun heifst die arabische Verbalwurzel قَطَرَ „tröpfeln“, das Substantiv قَطْرٌ, plur. قِطَارٌ bedeutet „Regen, tropfende Flüssigkeit“, قُطَارٌ „das Tropfen-fallen-lassen (der Wolken)“, مَقْطُورٌ „beregnet (vom Land)“; s. J. G. Hava, Arabic-English Dictionary, Beyrut 1899. 606. — Somit scheint es keinem Bedenken zu unterliegen, wenn man Ps 148, 8 in קִיטוֹר ein nur hier erhaltenes poetisches Wort für „Regen“ sehen und übersetzen will: „Blitz und Hagel, Schnee und Regen“.

Mit dieser Auslegung stimmt die Deutung der חֲצֵרוֹת קְטֻרוֹת Ez 46, 22 als „Vorhöfe ohne Dach“ (Middoth II 5), also dem Regen ausgesetzte Vorhöfe, impluvia[1].

4. Ps 8, 3.

Nachdem der Psalmist gebetet: „8, 1 Jahwe, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde! 2 Du, dessen Majestät die Höhe des Himmels (עַל־הַשָּׁמָיִם) preist (תְּנָה)“, oder passiv: „du, dessen Herrlichkeit am Himmel oben (עַל־הַשָּׁמָיִם) gepriesen wird (תְּנָה)“, fährt er fort: „3 Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen hast du Lob [für dich] gegründet.“ Die plötzliche Erwähnung der Kinder und Säuglinge hat etwas Befremdendes. In den Psalmenkommentaren (soweit sie nicht durch eine Textänderung der Schwierigkeit ausweichen) finden sich ganz plausible Erklärungen der Stelle. Gegen dieselben soll hier nicht vorgegangen werden, sondern es soll nur

---

[1] So nach Gesenius-Buhl[15] S. 705[b], Art. II קטר. — Nach eben dieser Stelle wie auch nach Levy, Neuhebr. und chald. WB IV 289, heifst auch syrisch ܕܪܬܐ ܡܩܛܪܬܐ „domus sine tecto“. — Bei Johann Jakob Rabe, Mischnah V 273, wird die betreffende Stelle der Mischna so wiedergegeben: „Der Vorhof der Weiber war 135. Ehlen lang [von Morgen gegen Abend] und ebenso breit [von Mittag gegen Mitternacht] und hatte vier Kammern an seinen vier Eken [innerhalb], iede von 40. Ehlen, und waren dieselbe oben nicht mit Balken bedekt. So wird es auch in Zukunfft seyn nach Hesek 46, 21 22: wo es heist: Und er führte mich hinaus in den äussern Vorhof, und hiefs mich gehen in die vier Eken des Vorhofs, und siehe da waren Vorhöfe Ktüroth, [dafs der Kitor, Rauch, sich in die Höhe ziehen konnte], welche also hiefsen, weil sie oben nicht verbälkt waren.“ Lassen wir hier die in eckigen Klammern stehenden Zutaten Rabes weg, so tritt der gemeinte Sinn klar hervor.

den alten Erklärungen noch eine andere angereiht werden, die sich unseres Erachtens ebenfalls gut in den Zusammenhang schickt.

Eine dem Sinn nach entsprechende Parallelstelle ist nämlich Ps 19, 2ff: „Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit, und seiner Hände Werk verkündigt das Firmament; ein Tag entbietet dem andern die Botschaft, und eine Nacht gibt der andern Kunde.“ (‖ Ps 8, 1 2.) Nun fährt der Sänger fort: „Da sind keine Worte und keine Reden; unhörbar (בְּלִי נִשְׁמָע) ist ihr Ruf, — [und doch] in alle Lande geht aus ihr Schall, und bis an der Erde Grenzen ihre Worte“; d. h. hörbar reden können die Gestirne nicht, und doch verkündigen sie in ihrer stummen Pracht jedem Menschenherzen vernehmbar Gottes Werk, Gottes Weisheit und Macht. Nun sehe man wieder in Ps 8 nach; setzt nicht auch hier der Psalmist V. 3 den Text mit dem gleichen Gedanken fort? „Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du dir dein Lob bereitet“, d. h. die Sternlein am Himmel oben sind kleine Dinger, zu sprechen unfähig, es sind (mit einem kühnen Bilde gesagt) Kinder und Säuglinge, und doch aus ihrem stummen Munde läſst Gott sein Lob erschallen. So etwas vermag nur der eine, wahre Gott; vor diesem Zeugnis der Schöpfung müssen verstummen Gottes Gegner und Widersacher (לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם), mögen dieses nun die Gottesleugner oder die falschen, heidnischen Götter sein. Daran reiht sich sodann natürlich der weitere Text: „Wenn ich den Himmel ansehe, das Werk deiner Hände, den Mond und die Sterne, die du dahingestellt, — was ist der Erdenwurm, daſs du an ihn denkst? was ist das Menschenkind, daſs du seiner achtest?“

Daſs die Sternlein als Kinder und Säuglinge bezeichnet sind, wird ebensowenig einem ernsten Anstand begegnen, als wenn in dem andern Psalm die Sonne mit einem Riesen verglichen wird. Die Gröſse und der gewaltige Lauf macht die Sonne zum Riesen unter den Gestirnen, die [relative, scheinbare] Kleinheit, das stumme Dahinziehen macht die Sternenwelt zu einer Kinderschar.

Auch das Zitat der Psalmstelle im NT, Mt 21, 16, dürfte sich mit der hier dargelegten Auffassung von Ps 8, 3 vereinigen lassen. Der Wortlaut ist ja ganz allgemeinen Sinnes: „Gott vermag auch Kinder, die nicht reden können, zu seinem Lobe reden zu lassen“; im Zusammenhang des Psalms nehmen die Worte den Sinn an, der sich aus der Metapher des Vergleichs der stummen Sternlein mit des Sprechens unfähigen Kindern ergibt; im NT tritt der buchstäbliche Sinn mehr in den Vordergrund.

Eine Frage nach der besten Vulgatakonkordanz.

Um von älteren Arbeiten abzusehen, so kann in Frage kommen:

1. Die Konkordanz von Robert Stephanus (Paris 1555), wegen deren er die Bibel mit Verszählung und Versteilung versah. Aber die ruht noch auf einem vorklementinischen Text.

2. Die von Lukas von Brügge (Antwerpen 1606) verbesserte, auf der Klementina ruhende.

3. Die von Hubert Phalesius verbesserte des Lukas von Brügge, Antwerpen 1642 und oft.

4. Die von Dutripon, die laut Titel Phalesius um mehr als 25000 Stellen bereicherte.

5. Der Concordantiarum Thesaurus von Peultier, Étienne, Gantois, welche die Stellen nach dem Vorgang von de Raze nach den Formen ordnet und dadurch ungemein viel Platz erspart. Aber all diese Konkordanzen sind unvollständig.

Ich wollte untersuchen, wie es mit dem Sprachgebrauch von ait in den Evangelien, überhaupt im NT steht, und finde Stellen bei

	Mt	Mk	Lk	Jo	Akt
Stephanus	63	72	73	8	9
Phalesius	45[1]	37[1]	58[1]	8	9
Peultier	1	2	1[2]	—	—
Dutripon	78	77	87	9	18.

Man sieht, Dutripon ist am reichhaltigsten; aber auch er ist durchaus nicht vollständig; es fehlen z.B. in Mt die Stellen 8, 19; 14, 2; 15, 24; 20, 17 25. Daher meine Frage: Was ist die beste und vollständigste Vulgatakonkordanz?

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] In Mt und Mk je 3mal, in Lk 2mal „et aliquoties“, dazu in Mk einmal „et saepe in hoc capite“.

[2] Mit der Bemerkung „deinceps omittitur“.

Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kg 22 u. 2 Chr 34).

Von Prof. Dr Sebastian Euringer in Dillingen a. D.

I. Die ägyptischen Analogien.

Während man bisher die Deuteronomiumsfrage mit inneren bzw. mit theologischen Gründen zu fördern und zu lösen versucht hat, schlägt seit 1907 der verdiente Schweizer Ägyptolog E. Naville einen durchaus neuen Weg ein.

Am 12. Juni 1907 legte er der Society of Biblical Archaeology in London einen Aufsatz vor unter dem Titel: Egyptian writings in foundation walls and the age of the book of Deuteronomy, der dann in den Proceedings der genannten Gesellschaft Bd XXIX, S. 232—242 veröffentlicht wurde. Naville fand jedoch wenig Beachtung und noch weniger Anklang. Er klagt selbst darüber, dafs von den wenigen Kritikern, die seine interprétation égyptienne der Stelle in den Königsbüchern beachtet haben, nur Prof. H. Grimme sich ihm angeschlossen habe [1].

Daher entschlofs sich Naville, seine Beweise und Folgerungen nochmals vorzulegen, wo möglich zu verstärken und die erhobenen Einwände zu entkräften. Hierzu wählte er die Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, wo er (Bd XXXVIII 2, 137—170) die These: La découverte de la loi sous le roi Josias, une interprétation égyptienne d'un texte biblique, behandelte (s. BZ IX 99).

Ich glaube den Exegeten einen Dienst zu erweisen, namentlich denjenigen, die fern von grofsen Bibliotheken wirken, wenn ich das Material möglichst vollständig vorlege und die

[1] Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres t. XXXVIII, 2e partie, p. 158. — Kittel (Die orientalischen Ausgrabungen[5] [1908] 42 f) hat sich, allerdings nur kurz, für Naville nicht ungünstig ausgesprochen.

Texte zur Kontrolle in der Urschrift nebst Transkription mitteile, während Naville nur die Übersetzung gibt.

Ich folge den Ausführungen Navilles in den Mémoires (M); wo aber die früheren Darlegungen in PSbA ausführlicher sind, halte ich mich an diese und bezeichne sie mit P (Proceedings).

Naville M konstatiert zunächst, dafs die neuesten Ausgrabungen der alten kananäischen Städte Gezer, Megiddo, Taanach uns belehrt haben, dafs Palästina vor und sogar noch nach dem Einzug der Hebräer in vieler Beziehung unter ägyptischem Einflufs stand. Er glaubt sich daher berechtigt, in den heiligen Büchern Analogien mit Ägypten aufspüren zu dürfen und die Entdeckungsgeschichte des Dt durch ägyptische Parallelen in ein neues Licht zu rücken.

Diese Parallelen sind:

1) Rubriken im sog. Totenbuch.

Das 64. Kapitel des Totenbuches kommt in zweifacher Rezension vor, die längere hat den Titel rꜣ n prt m hrw m ḫrt-nṯr: Kapitel des Herausgehens aus dem Tage[1] in die Unterwelt; die kürzere dagegen den Titel: rꜣ n rḫ rꜣw nw prt m hrw m rꜣ wʿ: Kapitel des Wissens die Kapitel des Herausgehens aus dem Tage in einem Kapitel, d. h. Resumé des ganzen Totenbuches.

Mit der längeren Rezension des 64. Kapitels wird gern eines der Kapitel des „Herzens" (c. 30, 30 A, 30 B) verbunden, sowie eine Rubrik, deren kürzeste (!) Form lautet:

gmntw rꜣ pn m ḫmn ḥr rd(wj) n

ḥn n nṯr pn [šp]s ḥr ḏbt n bꜣt^{pl}

šmʿw^{pl} ḳmʿw^{pl} m sš nṯr ḏsf m hꜣ^{pl} ḥn n śtn bjtj

[1] Nach Naville M: = aus dem Leben.

Rʿ-mn kɜ(w) mɜʿ h̯rw ỉn śtn sɜ Ḥr-DJ-DJ-f gm

św m wɜf r ỉrt śỉpt m rɜ^{pl} pr^{pl}

Übersetzung[1]:

„Dieses Kapitel wurde zu H̯mun gefunden auf einer Platte aus südlichem Gestein unter den Füfsen der Majestät dieses [ehrwürdigen] Gottes (Thoth) in der Schrift des Gottes selbst in der Zeit der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Mykerinos; der Prinz Hordudef fand es (das Kapitel), als er umherreiste, um die Tempel zu inspizieren."

Dieser Text entstammt dem Papyrus von Parma in Italien (Sigl Ig). Er ist bei Naville, Das ägyptische Totenbuch der 18.—22. Dynastie (Berlin 1886) II: Varianten, S. 99 sub Ig abgedruckt und bei W. Budge, The book of the dead, London 1898, Text S. 96f wiederholt. Ich folgte dem letzteren. Beide weichen voneinander nur darin ab, dafs bei Naville von šps nur das s (Riegelhieroglyphe) als lesbar, bei Budge dagegen die ganze Zeichengruppe als intakt bezeichnet wird, was ich durch Einklammern hervorgehoben habe. Diese Rubrik steht hier am Ende von c. 30 B (Kapitel vom Herzen).

Zur Erläuterung der Rubrik einige Worte:

In H̯mun stand ein berühmter Tempel des Thoth, des Gottes der Wissenschaft, des Erfinders der Schrift, des Lehrers der Menschen. Die Griechen setzten ihn dem Hermes gleich und nannten seine Stadt Hermopolis. Jetzt heifst sie Ašmunên, sie liegt bei der Eisenbahnstation Roḍâ (287 Kilometer südlich von Kairo) auf dem linken Nilufer. Im Unterschied von Hermopolis im Delta, jetzt Damanhûr (62 Kilo-

[1] Bei den Übersetzungen halte ich mich nicht sklavisch an Naville P oder M, sondern suche möglichst wörtlich zu sein. Die von mir in runde Klammern gesetzten Worte sind Erklärungen, die in eckige Klammern Ergänzungen des Textes.

meter südlich von Alexandrien) erhielt es den Beinamen magna bzw. μεγάλη[1].

Mykerinos war Pharao der 4. Dynastie. Hordudef war der Sohn des Cheops, des Erbauers der groſsen Pyramide bei Gizeh (4. Dynastie).

ḏbt n bἰt^{pl} šmʿw^{pl} habe ich approximativ mit „Platte aus südlichem Gestein“ übersetzt. Gewöhnlich wird bἰ, bἰꜣ, bἰt — siehe für diese orthographischen Varianten W. Budge a. a. O. Vocabulary S. 103 — durch „Eisen“ wiedergegeben. Naville P 234f gesteht dies für die spätere Zeit zu, meint aber, hier müsse eine harte Steinart, etwa Alabaster, intendiert sein.

Statt šmʿw könnte man ḳmʿw transkribieren. Die Übersetzung „südlich“ bleibt davon unberührt.

Eigentümlicherweise bezeichnet Naville in den Mémoires diese Fassung der Rubrik als die kürzeste, obwohl er in den Proceedings die noch kürzere des Papyrus des Nebseni (Britisches Museum Nr 9900; Sigl bei Naville Aa) zitiert. Sie steht bei Naville, Totenbuch II, 139 Aa, bei Budge, Text 140 und zwar nach Kapitel 64. Sie lautet:

gmntw rꜣ pn m Ḫmn ḥr ḏbt nt

bἰꜣ^{pl} ḳmʿ (oder šmʿ) sš m ḫsbd^{pl} mꜣʿ ẖr

rdwj nṯr pn

Übersetzung:

„Gefunden wurde dieses Kapitel in Ḫmun auf einer Platte von südlichem Gestein, geschrieben mit echtem Lapislazuli, unter den Füſsen dieses Gottes (Thoth).“

---

[1] Die ägyptische Überlieferung bezeichnete ursprünglich H. parva als den Aufenthaltsort der heiligen Familie; später wanderte die Tradition nach H. magna und nach den Bergen von Ḳoskam bzw. nach Der el Moḥarraka (das verbrannte Kloster) westlich von Ašmunên. Deshalb ist die dortige Marienkirche den Kopten und den Abessiniern heute noch ein Sanktuarium erster Klasse.

Budge stimmt genau mit Naville überein; er hat jedoch das eingeklammerte Zeichen (ḥr), während es bei N. als unleserlich bezeichnet ist. Es kann aber nichts anderes als ḥr dagestanden haben. „Geschrieben mit echtem Lapislazuli" heifst nach Naville M 139, dafs der Text mit blauer, aus Lapislazulistaub verfertigter Tusche geschrieben war. Die Deutung: „eingelegt mit echtem L.", die er in den P 234f vertrat, hat N., wohl veranlafst durch den alsbald zu erwähnenden Tafelfund de Morgans, zu Gunsten der obigen Auffassung aufgegeben.

Diese Rubrik läfst sich von der 11. Dynastie an bis zur römischen Periode nachweisen.

Naville legt den Nachdruck darauf, dafs das Kapitel, auf eine Alabasterplatte geschrieben, unter den Füfsen, d. h. unter der Statue des Gottes Thoth, deponiert war. Tatsächlich fand auch de Morgan in einer unterirdischen Zelle zu Dahschur unter einem Naos, der eine Götterstatue aus der 12. Dynastie einschlofs, eine Alabasterplatte, auf welche mit blauer Schrift das 173. Kapitel des Totenbuches eingegraben war. Der Peroffskystein im Museum der Eremitage zu St Petersburg, der zwar nicht aus Alabaster besteht, enthält gerade das 64. Kapitel. Er stammt aus der Zeit der 26. Dynastie. Leider ist der Fundort unbekannt. Es ist möglich, dafs er ebenfalls unter einer Statue lag. Der Engländer Hogarth entdeckte zu Ephesus unter dem Standort des Artemisbildes ein ganzes Depot von Schmucksachen, die der Gründungszeit des Tempels angehören, also seitdem unberührt geblieben waren. Also eine Parallele aus dem griechischen Kulturkreis.

Bisweilen, z. B. im Papyrus des oder der Tuaa, im P. des Nu, im P. III 89 des Louvre, ist die Rubrik ausführlicher. Nachdem der Fund durch den Prinzen Hordudef erzählt ist, werden noch zwei Sätze angefügt, die ich nach dem letztgenannten Papyrus gebe, da auch Naville P und M nach ihm zitiert. Die Stelle ist abgedruckt in Naville, Totenbuch I 167 Pc col. 19 ff:

ỉw nḫtw^{pl} ḥn'f ḥr sdbḥ nf šw m

sšꜣj ỉnnf šw m bỉꜣw^{pl}

n štn ḫft mꜣꜣf ntt štꜣw^{pl}

pw ꜣ n mꜣꜣ n ptr

Übersetzung:

„Es waren Nḫt bei ihm, um ihm es mit Geschick(?) verständlich zu machen(?). Er brachte es als Wunderding dem König, nachdem er gesehen hatte, daſs es überaus geheimnisvolle Dinge seien, die [noch] niemand gesehen oder geschaut hatte.“

Der erste Satz enthält fast lauter ἅπαξ λεγόμενα, bzw. es geben die anderweitig erschlossenen Bedeutungen keinen passenden Sinn. Diese Rubrik kommt auch im Papyrus des Nu (Brit. Mus. No. 10,477 fol. 21) vor Kap. 30 A vor und wird von Budge l. c., Translation p. 119 übersetzt: One Nekht(?) was with him who was diligent in making him to understand(?) it. Die Fragezeichen sind von Budge beigesetzt. Der Papyrus des Nu liest nḫt im Singular, Pc hat den Plural. Was aber unter Nḫt zu verstehen ist, bleibt unklar. Naville P und M erklärt es ebenfalls als unmöglich, den Satz zu übersetzen. Er meint, es heiſse, daſs jemand dem Prinzen die gefundene Tafel erklärte.

Wir gehen nun zu der kürzeren Rezension des 64. Kapitels des Totenbuches über. Wie sie einen andern Titel hat als die längere Fassung, so auch eine verschiedene Rubrik. Von den Texten, die Naville M S. 141 Anm. 1 zitiert, wähle ich den Papyrus des Nu, Budge, Text S. 145:

gmntw rꜣ pn m sntt nt ỉmj

ḫnnw ỉn mr ỉḳdw^{pl} ỉnb

m hꜣw^{pl} ḥn n śtn bjtj Ḥsptj mꜣʿḫrw śm^{pl}

pw štꜣ^{pl} n mꜣꜣ n ptr

Übersetzung:

„Dieses Kapitel wurde gefunden in der Grundmauer[1] von Ami Hunnu durch den Aufseher der Erbauer einer Mauer, in der Zeit [der Majestät] des Königs [von Ober- und Unterägypten] Usaphaïs [des Wahrhaftigen]. Es waren geheimnisvolle Zeichen, die [noch] niemand gesehen oder geschaut hatte."

Die eingeklammerten Titel hat N. der Kürze halber weggelassen. — N. M merkt an, dafs man auch übersetzen könne: „durch den Aufseher derjenigen, welche eine vom König U. her datierende Mauer wiederherstellten." Dann wäre über das Datum des Fundes nichts ausgesagt. — Amiḫunnu, Budge: the shrine of Hennu, scheint ein Heiligtum zu Heliopolis gewesen zu sein[2]. — Usaphaïs, Οὐσαφαής, war der 5. König der 1. Dynastie.

Zusammenfassung: Die eine Rezension des 64. Kapitels fand der Rubrik zufolge Hordudef auf einer Alabasterplatte unter einer Statue des Thoth im Tempel zu Hermopolis magna zur Zeit des Pharao Menkaura (Mykerinos) der 4. Dynastie. — Die andere Rezension wurde, wie ihre Rubrik

[1] Naville und Budge übersetzen im Plural: dans les fondations bzw. in the foundations.

[2] „Hunnu ist der gleiche Gott wie Sokaris, eine Form des Osiris in einer Barke; die geographischen Namen, die mit Hunnu oder Sokaris gebildet sind, würden uns vielmehr nach Memphis führen. Aber in dem 178. Kapitel, das ein Pyramidentext ist, scheint Hunnu mit Heliopolis verknüpft zu sein." Naville P 236. Ebenda erklärt er Amihunnu durch: der Gott, welcher Hunnu bewohnt.

erzählt, zu Heliopolis in der Grundmauer des Heiligtums Amihunnu von dem Maurerpolier bei Gelegenheit einer Baufallwendung gefunden. Der Fund datiert aus der Zeit des Königs Usaphaïs der 1. Dynastie. Möglich ist aber, daſs die Einmauerung des Kapitels unter diesem König, der Fund also viel später stattfand. Also jede Rezension hat einen andern Fundort, einen andern Finder und wohl auch ein anderes Datum.

Beide Rezensionen mit ihren respektiven Rubriken stehen nun friedlich nebeneinander auf dem Sarkophag der Königin: Ḫnum-nofer-ḥadet Mentu-ḥotep der 11. Dynastie[1]; ferner in einem von Naville M nicht näher bezeichneten, neuerdings erworbenen Papyrus des Britischen Museums[2] und in jenem des Stiefvaters (beau-père) des Amenophis III.[3] (18. Dynastie). Daraus folgert Naville, daſs eine feststehende Tradition vorhanden war, die den beiden Rezensionen verschiedenes Datum und verschiedene Herkunft zuteilte. Ferner hält N. diese Rubriken nicht für die Erfindung eines Fälschers, der durch einen alten Namen sein Machwerk ehrwürdig und glaubwürdig machen wollte. „Ich könnte mir nicht erklären, warum in den alten Papyri dieses 64. Kapitel, mit dem das Kapitel ‚des Herzens‘ oft vereinigt ist, allein eine historische Rubrik haben sollte, während andere, mindestens ebenso bedeutende Kapitel, wie z. B. das 17. oder das 125., einer solchen entbehren sollten“ (M S. 142f).

Wichtiger ist aber, daſs diese Rubriken uns belehren, daſs man die erwähnten Schriftstücke verbarg, und zwar das eine unter einer Götterstatue, das andere in den Grundmauern eines Heiligtums. Für letzteren Modus des Verbergens haben wir einen klassischen Beleg in den

---

[1] Goodwin in der Zeitschrift f. ägyptische Sprache und Altertumskunde 1866, 53ff.

[2] Wohl der 1890 von der Verwaltung des Britischen Museums angekaufte Papyrus des Nu (Br. M. Nr 10 477); er enthält beide Rezensionen und Rubriken. Er entstammt der 18. Dynastie und wurde zu Ḳurna bei Luxor entdeckt.

[3] Ist mir nicht näher bekannt. Beau-père bedeutet Schwiegervater und Stiefvater.

2) Bauinschriften von Dendera.

Diese Bauinschriften gehören der Ptolemäerzeit an. Sie schmücken die 9. Krypta, und zwar die eine, A, die Südwand, die andere, B, die Ostwand. Sie wurden schon wiederholt ediert: von Dümichen, Bauurkunde der Tempelanlagen von Denderah, 1865, XV und XVI; von Mariette, Denderah, description générale du grand temple, 1870—74, tome III, 78 n und k; wieder von Dümichen, Baugeschichte des Denderahtempels, 1877, I; zuletzt von J. Herrmann-Wien, jetzt Breslau, in der ZatW 1908, 292f: Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums. Herrmann konnte aufser den soeben genannten Publikationen auch die Abschrift von H. Junker-Wien benutzen. Ich gebe daher hier den Text nach Herrmann; in der Umschrift gehe ich in einigen Kleinigkeiten meine eigenen Wege, in der Übersetzung folge ich im wesentlichen der Auffassung Navilles; nur dafs ich alles möglichst wörtlich übersetze, während N. abkürzt und manchmal etwas freier übersetzt. —

A: Tempel von Dendera, 9. Krypta, Südwand:

ỉn śtn bjtj nb tɜ(wj) mn-ḫpr[w]-Rʿ sɜ Rʿ nb ḫʿpl Ḏḥwtj-mś

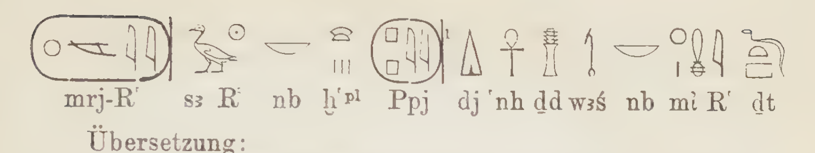
ỉrjnf m mn(w)f n mwtf Ḥt-Ḥr nb[t] Jnt ỉr[t] Rʿ

nbt pt ḥnwt nṯr(w) nbwpl gmwt sntj wr m Jnt

m sš ỉśpl sš ḥr wbḫ nt ḫʿr m

h[ɜ]w n šmśpl Ḥr gmwt m ḥnw n ỉnb n

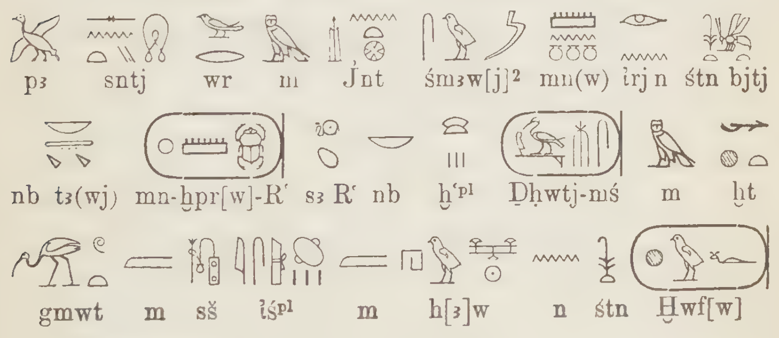
ḏbt n pr śtn m rk śtn bjtj nb tɜ(wj)



Übersetzung:

„Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder Menkheperura, der Sohn des Ra, der Herr der Diademe, Thutmosis, machte seine Denkmäler [zu Ehren] seiner Mutter Hathor, der Herrin von Dendera, der Gezeugten von Ra, der Herrin des Himmels, der Gebieterin aller Götter, nachdem er gefunden hatte die grofse Regel von Dendera in alten Schriften, geschrieben auf ein Ziegenfell aus der Zeit der Horusdiener. Gefunden wurde sie im Innern einer Ziegelmauer des Königshauses (N: des südlichen Hauses), aus der Zeit des Königs von Ober- und Unterägypten, des Herrn der beiden Länder Meri Ra, des Sohnes des Ra, des Herrn der Diademe Pepi, der beschenkt ist mit Leben, Dauer, Genuſs (?) jeglicher Art wie Ra immerdar.“ —

B. Tempel von Dendera, 9. Krypta, Ostwand:



Übersetzung:

„Das ist die grofse Regel von Dendera. Die Restauration der Denkmäler [wurde] gemacht vom König von Ober- und

---

1 So nach Dümichen; alia lectio

2 mꜣwj neu sein; śmꜣwj Erneuerung; vgl. Erman: Ägyptisches Glossar, 1904, 47; es sollte also das Zeichen mꜣ und das Pharaonenhühnchen eine Ligatur bilden.

Unterägypten, dem Herrn der beiden Länder, Menkheperura, dem Sohne des Ra, dem Herrn der Diademe, nachdem er sie gefunden hatte in alten Schriften aus der Zeit des Königs Chufu." —

Beide Inschriften erzählen, dafs Thutmosis III. (18. Dynastie) eine uralte Urkunde, den sntj wr von Dendera enthaltend, gefunden habe. Wie Naville P 239 betont, entspricht im bilinguen Dekret von Kanopus, das ebenfalls aus der Ptolemäerzeit stammt, dem sntj im griechischen Texte: τὰ εἰθισμένα = the customs, das Gebräuchliche, Übliche [1]. Daher übersetzt Naville sntj wr durch the great rule bzw. la grande règle (la coutume). Wir würden es wohl mit „die grofse Tempelordnung" oder etwas liturgischer mit „Direktorium" wiedergeben können. Damit stimmen die Listen vor A und nach B überein. Die erstere „beginnt mit dem Namen von Dendera, zählt die Götter von Dendera mit ihren Namen auf, gibt die Lage ihrer Gemächer an, nennt Feste, die den Göttern gefeiert werden. Am Schlusse der Liste, die einen etwas krausen und wirren Eindruck macht, folgt der Kalender der Hathorfeste, schliefsend mit der Prozession der Göttin nach Edfu am 1. Mesore. Dann kommt unsere Stelle." Die andere Liste beginnt mit dem Namen von Dendera. „Daran schliefsen sich die Namen des Heiligtums und der Halle von Hathor, Horus und i͗ḥj (also 6 Namen) und 9 Priesternamen. Auf der Westwand steht: Namen der Sängerinnen, der heiligen Stätten, der heiligen Bäume, der heiligen Schlangen, der heiligen Gewässer" (Herrmann a. a. O. 294). Aber die eigentliche Bedeutung von sntj (gewöhnlich śnṯj geschrieben) ist Grundrifs, Plan. Erman, Ägyptisches Glossar, 1904, 115 gibt nur die Bedeutung „Grundrifs" an und vergleicht das koptische ⲥⲛ̅ⲧⲉ, das nur fundamentum, basis bedeutet. Auch Herrmann a. a. O. 294 zählt als Bedeutungen auf: Grund, Boden, Fundament,

[1] Zeile 27: mi͗ sntj n i͗rj ḥr Ḥp Mr-wr = gemäfs der Sitte des Tuns an Apis und Mnewis, d. h. wie man dem A. und M. zu tun pflegt, = Zeile 53f: καθάπερ καὶ ἐπὶ τῷ Ἄπει καὶ Μνηύει εἰθισμένον ἐστὶν γίνεσθαι. In der von Naville P l. c. ebenfalls erwähnten Rosettana (ed. Brugsch) konnte ich das Wort nicht finden.

Grundriſs, Plan, auch Art und Weise. Die Bedeutung Grundriſs stimmt besser mit dem Inhalt von A und B, wo von der Errichtung bzw. Erneuerung von Bauwerken die Rede ist. Aber von solchen ist in den Listen doch nur in sehr untergeordneter Weise die Rede. Daher faſst Herrmann beide Bedeutungen zusammen und meint, das Wort bedeute „Plan", umfasse aber hier nicht bloſs den Bauplan, sondern die ganze gottesdienstliche Ordnung.

Für unsere Frage wäre es wichtig, hier klar sehen zu können. Ist der einst eingemauert gewesene sntj wr nur ein Bauplan gewesen, dann würde diese ägyptische Parallele nicht so signifikant sein, als wenn hier von dem Einmauern einer Kultordnung, eines Priestercodex die Rede wäre. Aber dies läſst sich nicht sicher ausmachen. Oder sollte vielleicht das pꜣ sntj wr m J̓nt in B nicht auf die folgende Liste hinweisen, sondern vielmehr besagen, daſs die alte Urkunde hinter der Inschrift eingemauert sei? —

Nach A stammte die gefundene Urkunde aus der Zeit der Horusdiener, besser Horusgefährten genannt. Diese, die νέκυες der Griechen, sind mythologische Wesen, die den Gott Horus begleiteten, als er in vordynastischer Zeit von Äthiopien auszog und Ägypten eroberte. Nach B gehört das Schriftstück der Zeit des Pyramidenerbauers Cheops (4. Dynastie), also einer viel späteren Epoche an. Man könnte daher versucht sein zu glauben, daſs die beiden Inschriften von verschiedenen sntj wr sprechen. Das müſste jedoch in denselben irgendwie angedeutet sein, da sie ja im gleichen Raume nicht weit voneinander stehen.

Naville M (p. 144/5) erklärt die Diskrepanz in dieser Weise: Für die Schreiber der Epoche des Thutmosis war diese Urkunde so alt, daſs sich ihr Ursprung im Dunkel der Zeiten verlor; da sie in Geschichte und Chronologie wenig bewandert waren, so entschieden sich die einen für die vordynastische Zeit, während sich die andern mit der Epoche Cheops' begnügten. Diese zwei Ansichten hat man wenigstens zur Zeit der Ptolemäer gehegt und hier verewigt. Ähnlich

Herrmann 296f. Ich möchte jedoch die Vermutung wagen, ob wir hier nicht einen Synchronismus haben, den die Schreiber der Ptolemäerzeit von jenen der 18. Dynastie überkommen haben, demzufolge Cheops und Horus gleichzeitig in verschiedenen Teilen Ägyptens regiert hätten und erst später, nachdem Horus zum Gott geworden war, auseinander datiert worden wären.

A unterrichtet uns noch ausführlicher über die näheren Umstände des Fundes. Beim Abbruch einer Ziegelmauer, die unter Pepi I. (6. Dynastie) errichtet worden war, stiefs man zur Zeit des Thutmosis III., also 1000 Jahre später, auf dieses Pergament. Es war also zur Zeit Pepis I. eingemauert worden. Diese Ziegelmauer gehört dem 𓇓𓉐𓏤 an. Diese Zeichengruppe bedeutet nach der gewöhnlichen Lesung śtn pr bzw. pr śtn = Haus des Königs, Palast; nach der selteneren Lesung rśj pr = Südhaus, Südgebäude. Im letzteren Falle wäre der Abbruch der Mauer zum Zwecke des Tempelbaues erfolgt, also das Dokument in einer Mauer des Hathortempels eingemauert gefunden worden. Das würde zum Inhalt der Inschriften und des Dokumentes besser passen und eine vorzüglichere Parallele zum Fund des Codex Helciae bilden, als wenn die Mauer dem Palaste angehört hätte, in dem man Tempelurkunden weniger erwartet. Daher hat Naville die Übersetzung „maison du Sud“ vorgezogen. Er erinnert daran, dafs Thutmosis auch sonst Ziegelbauten zu Karnak und zu Semne durch Steinbauten ersetzt habe, und dafs wahrscheinlich seine Restauration des Hathortempels zu Dendera darin bestand, die zerfallenen und zerfallenden Ziegelmauern einzureifsen und mit Steinen wieder aufzubauen; dabei sei dann das Dokument ans Tageslicht gekommen.

Naville M S. 144 tritt auch hier für die Glaubwürdigkeit ein. Da der Standort ein dunkler, unterirdischer Raum des Tempels ist, so seien die Inschriften ja nicht für die Menge, sondern nur für die Priester bestimmt gewesen. Daher hätte eine Fälschung keinen Zweck gehabt. Ich glaube jedoch, dafs

damit die Sache doch nicht erledigt ist. Um nur eines hervorzuheben: die Krypta konnte ja Priestern rivalisierender Tempel zugänglich gemacht und ihnen gegenüber mit dem Alter des Tempels und des sntj wr renommiert werden. Ferner mag man auch dem Autor oder den Autoren der Ptolemäerzeit die bona fides zuerkennen, damit ist die Zuverlässigkeit der Quelle, die den Fund zur Zeit Thutmosis' III. berichtet hat, noch nicht gegeben. Es ist wohl möglich, dafs der sntj wr tatsächlich in einer Ziegelmauer zur Zeit Thutmosis' III. gefunden wurde, aber kontrollieren können wir es nicht. Wir müssen diese Frage offen lassen. (Forts. f.).

מַעֲשַׂי (Ps 44) = ποιήματα = Gedichte.

(Ein Beitrag zugleich zur Commodianfrage.)

Commodian, Instr. II 39 hat die Überschrift: Nomen Gasei. Das Gedicht gibt akrostichisch, offenbar als Antwort auf jene zwei Worte, die Auskunft: Commodianus, mendicus Christi. Vielleicht darf man über das vielverhandelte Gasei die Gleichung aufstellen: עָשָׂה: עֹשֶׂה: Gaseus: Dichter = ποιεῖν: ποιητής: poëta: Dichter, d. h.: Für den Lateiner ist Gaseus das semitische, wie poëta das griechische Lehnwort für Dichter. Demnach schriebe Commodian: „Der Name des *Dichters* [der Instr. lautet]: Commodianus, mendicus Christi."

Kinzheim. M. Ch. Sigwalt.

Das Buch der Sprüche, Kap. 9.

Aus dem Nachlaſs J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt
von H. Wiesmann in Wien.

I. Textkritische und sprachliche Bemerkungen.

V. 1. Zu חכמות vgl. 1, 20. — בנתה ביתה *sie hat ihr Haus gebaut* = *sie hat sich ein Haus* (= בית לה) *gebaut* (vgl. Gesenius-Kautzsch § 135 m); LXX οἰκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον; ebenso Vulg. — חצב *spalten, hauen, aushauen* (= λατομεῖν Aq., Symm., Vulg.); LXX ὑπήρεισεν = הִצְּבָה = הִצִּיבָה; ebenso Syr. und Targ. Der Begriff ὑπερείδειν *zur Stützung aufrichten* dürfte dem Gedankengang und dem Parallelismus besser entsprechen als das überlieferte חצב. — LXX στύλους = עמודים (ebenso Vulg.), wenn nicht ἑαυτῇ (1[a]) auch zugleich das Suffix von עמודיה wiedergibt. — **V. 2.** טֶבַח a) *das Schlachten* (7, 22); b) *das zum Schlachten bestimmte Tier* (Gn 43, 16 Ez 21, 15). LXX ergänzen vor יינה εἰς κρατῆρα und erhalten so 3 Stichen. — אף drückt eine Steigerung aus. — **V. 3.** LXX (τοὺς ἑαυτῆς δούλους) scheinen נעריה gelesen zu haben. — Die Dienerinnen werden offenbar ausgesandt, um einzuladen; anderseits lädt, wie aus V. 4f hervorgeht, auch die Weisheit selbst ein. Letzteres ist in dem überlieferten Texte in תקרא ausgedrückt. Aber zunächst würde man eine nähere Bestimmung zu נערתיה erwarten; dann aber ist auch die Gliederung des Verses unbefriedigend. Diese Übelstände bleiben, auch wenn man mit LXX תקרא zum 2. Stichus zieht. Um sie zu vermeiden, wird man תקרא beim 1. Stichus lassen und in distributivem Sinn auf נערתיה beziehen oder mit Syr., Targ., Vulg. תִּקְרֶינָה (oder לִקְרֹא) lesen müssen. — Der 2. Stichus scheint schon früh Schäden gehabt zu haben. LXX: μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος (= בִּמְרֹמֵי קֹלֹת st. מרמי קרת) ἐπὶ κρατῆρα (= עַל־גָּבִיעַ st. על־גפי) λέγουσα. Vulg.: ad

arcem et ad moenia civitatis (= עַל־גַּב וְחוֹמַת קִרְיַת). Da eine Angabe über die Einladung der Weisheit erwartet wird, kann man füglich קָרָת = קָרְאת = קָרְאָה (vgl. Gesenius-Kautzsch § 74g) lesen. Folglich wäre auch מרמי in מרמים zu ändern. Die Bedeutung *Rücken* will man für גַּף nicht gelten lassen, *Seite* (vgl. Sir 40. 16) aber gibt keinen passenden Sinn; vielleicht wäre daher גַּבֵּי st. גפי zu lesen (vgl. Vulg.). — **V. 4.** יָסֻר (vgl. V. 16) Jussiv (Gesenius-Kautzsch § 72t), wenn nicht vielmehr יָסֹר zu lesen ist. — הנה (LXX πρός μέ) würde darauf hinweisen, daſs sich die Weisheit vor ihrem Hause (also auf den מרמים) befände; vgl. V. 16. — מי (vgl. Gesenius-Kautzsch § 137c) gehört auch zum 2. Stichus. Dieser kehrt V. 16 besser erhalten wieder; danach ist ו vor חסר einzusetzen. Mit אָמְרָה (V. 16 וְאָמְרָה) würde die direkte Rede unterbrochen werden. LXX haben hier εἶπεν, aber V. 16 παρακελεύομαι λέγουσα; Syr. hat an beiden Stellen richtig die 1. Pers. des Präformativs (וְ)אֹמְרָה parallel zu יסר. Faſst man חסר־לב mit LXX kollektivisch, so kann man den folgenden Vers als den Inhalt von אמרה ansehen. Aber notwendig scheint das nicht zu sein; denn der Gegenstand von אמרה ergibt sich leicht aus dem Zusammenhange. — **V. 5.** לחם wird 4, 17; 26, 6 mit dem Akk. verbunden, hier (und Ps 141, 4) mit ב in partitivem Sinn. wie öfters bei אכל und שׁתה; vgl. Gesenius-Kautzsch § 119m. — LXX fügt hinter מסכתי ein ὑμῖν bei. — **V. 6.** Alle nehmen an עזבו פתאים berechtigten Anstoſs. Die meisten suchen Abhilfe in der abstrakten Deutung oder in der Veränderung von פתאים (in פְּתַיּוּת oder פְּתִי 1, 22). Für die Notwendigkeit eines Abstraktums ist בינה nicht maſsgebend (gegen W. Frankenberg); denn ואשרו וגו' setzt nicht עזבו, sondern וחיו fort. Der Fehler dürfte eher in עזבו stecken; denn mit diesem Worte fällt V. 6 aus dem Anschauungs- und Gedankenkreis von V. 4—5 heraus. Das ist aber sehr störend. Der ganzen Darstellungsweise des Verfassers entspricht es, wenn den von den Gaben der Weisheit Kostenden Lohn und Segen in Aussicht gestellt wird. Statt עזבו wäre ein Verbum zu wählen, das zu לחמו und שתו (V. 5) parallel wäre, etwa סַעֲדוּ (vgl. BZ VII [1909] 139) oder vielleicht besser noch

שְׂבָעוּ (ז und שׂ verwechselt und die Buchstaben umgestellt). Es ist wohl möglich, dafs dieser Vers nicht mehr zu der Rede der Weisheit gehört, gerade wie der entsprechende V. 18 nicht zur Rede der Torheit, sondern aus dem Munde des Dichters kommt. Dazu würde auch die erneute Anrede פתאים gut passen. — Zum Text der LXX vgl. Weish 6, 21.

V. 7. מום in körperlicher Beziehung *Fehler, Gebrechen,* in sittlicher Beziehung *Schandfleck.* Wegen des Suffixes wird man מומו schwerlich wie קלון mit לקח verbinden können; eher wäre es als Prädikat aufzufassen: wer dem Frevler Vorwürfe macht, ist sein Schandfleck. Allein mag man das Suffix nun auf den רשע oder auf den מוכיח beziehen, immer bleibt der Parallelismus mangelhaft und die Ausdrucksweise auffallend. Man erwartet ein Wort, das dem Sinn und der Form nach zu קלון parallel ist; so hat man כְּלִמָּה oder כְּלִמּוּת vorgeschlagen. Leichter wäre vielleicht noch die Änderung zu מוּסָר (*schimpfliche*) *Rüge* (vgl. Job 20, 3) oder *Züchtigung.* — Zu לץ und רשע vgl. Ps 1, 1f. — **V. 8.** ויאהבך drückt nicht wie פן־ישנאך eine Absicht aus, sondern eine Folge. — **V. 9.** Das alleinstehende תן ist auffallend. Targ. hat אַלֵּף, wohl nur eine sinngemäfse Übersetzung. Wie die meisten Erklärer ergänzt J. K. Zenner aus dem Zusammenhang ein Wort wie חכמה. Allein im Hinblick auf V. 8 und 9ᵇ würde man eher den Begriff *Unterweisung, Belehrung* (תורה) oder *Zurechtweisung* (מוסר) erwarten. LXX fügen ἀφορμήν, *Ausgangspunkt, Veranlassung, Gelegenheit* bei, Syr. entsprechend ܐܦܘܪܡܐ. Das pafst natürlich nicht. Die übrigen Stellen, an denen ἀφορμή noch vorkommt, Ez 5, 7 (verderbt) und 3 Makk 3, 2, lassen das entsprechende hebräische Wort nicht erkennen. Auch Vulg. hat occasio, vielleicht nach LXX, beigefügt. Dem Begriff von ἀφορμή entspricht das seltene Wort תֹּאֲנָה (Richt 14, 4, Vulg. occasio). Das Wort mag an unserer Stelle gestanden haben, verderbt aus תֹּארָה = תוֹרָה oder תֹּרָה; vgl. דאר st. דור, לא st. לו, באר st. בור, פא st. פו. Da ויחכם־עוד nur einen Wortton hat, verträgt der Stichus auch die Beifügung von תורה. — עוד *noch, aufserdem noch, noch mehr* Gn 19, 12 Is 1, 5; 5, 4 Sir 43, 30.

V. 10. H. Strack: תחלה „*Anfang*, fast in dem Sinn von *Vorbedingung*". Allein das scheint uns wenig zu passen. Denn V. 10^b besagt jedenfalls: „Rücksichtnahme auf den Allheiligen ist wahre, hohe Einsicht"; dazu aber bildet der Gedanke: „Die Furcht Jahwes ist der Anfang oder die Vorbedingung der Weisheit", einen schlechten Parallelismus. Man würde eher erwarten: „Das Vorzüglichste an der Weisheit, die Krone, der Kern der Weisheit ist die Furcht Jahwes"; vgl. 1, 7. Da ferner einerseits דעת קדשים = בינה und anderseits דעת קדשים = יראת יהוה ist, so wird in 10^a ein der בינה entsprechender Begriff verlangt. Das ist aber nicht „die Vorbedingung oder der Anfang der Weisheit"; denn בינה ist nicht ein geringer Grad der חכמה, sondern die beiden Ausdrücke sind in unserer Schrift gleichbedeutend. Soll endlich V. 11 etwas begründen oder doch erläutern (כי), so müfste er jedenfalls eine Erklärung zu dem auffallenden Gedanken „Die Furcht Jahwes ist der Anfang, die Vorbedingung der Weisheit" bringen. Das tut er aber nicht, sondern er stellt, mag man nun ביהוה oder בו oder בה lesen, die יראת יהוה und die דעת קדשים durch den Hinweis auf ihre Segnungen als etwas Vorzügliches, höchst Schätzenswertes hin, erläutert also die Aussage von V. 10^b. Denselben Gedanken spinnt V. 12^a weiter; danach ist der Lohn der יראת יהוה und der דעת קדשים der Lohn der חכמה. Also wird auch die יראת יהוה nicht blofs „Vorbedingung oder der Anfang der Weisheit" sein und genannt werden. In 1, 7 wird nun die יראת יהוה bezeichnet als die ראשית דעת חכמה ומוסר. Ein ähnlicher Gedanke wird auch an unserer Stelle erwartet. Statt תחלת wäre also vielleicht zu lesen תהלת, *Ruhm, Lobpreis, vornehmste Zierde = was vornehmlich Ehre und Ruhm verleiht;* vgl. Dt 10, 21 Jer 13, 11; 33, 9; 49, 25. Der gewonnene Gedanke pafst auch besser zu der ganzen Anschauung des Dichters, nach dessen Darstellung die Gottesfurcht als das Eins und Alles der Weisheit erscheint. — Wie das parallele יראה zeigt, bedeutet דעת hier nicht *abstrakte,* sondern *praktische Erkenntnis: Rücksichtnahme,* wie öfter das Verbum ידע; vgl. 1 Sm 2, 12 Jer 2, 8; 4, 22 Spr 3, 6. — קדשים *der Hochheilige;* vgl. Gesenius-Kautzsch § 124h. —

Der 2. Stichus liegt bei LXX in einer Doppelübersetzung vor. — **V. 11.** בִּי (Vulg. *per me*) beziehen die Erklärer, die V. 7—10 für unecht oder für eine grofse Parenthese halten, auf die in V. 4—6 sprechende Weisheit. Allein zunächst ist jene Annahme unberechtigt; dann ist zu beachten, dafs sich in der Anrede V. 5f der Plural findet, während hier der Singular steht. Das *Du* in V. 11 ist jedenfalls dasselbe wie in V. 8f und bezeichnet den Leser überhaupt oder den ersten Empfänger dieser Lehrschrift. LXX lesen τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ, Syr., Targ. בָּהּ (auf יראה gehend), das einige aufnehmen, während andere wieder בּוֹ (auf Jahwe gehend) vorziehen. Am einfachsten dürfte es sein, בי' = בַּיהוָה zu lesen. — Da das Hiph. von יסף transitiv und die Annahme eines unbestimmten Subjekts hier ganz unpassend ist, so wird man den Vorschlag, וְיִוָּסְפוּ st. ויוסיפו zu lesen, annehmen müssen. — **V. 12.** אם gehört auch zum 2. Glied. Im griechischen Text ist καὶ τοῖς πλησίον ein Zusatz; das Komma gehört vor σεαυτῷ. נשׂא hier = נשׂא עון *die Folgen einer Schuld zu tragen haben.* — LXX haben hier folgenden, sich auch bei Syr. findenden Zusatz:

> ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους,
> ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα·
> ἀπέλιπεν γὰρ ὁδοὺς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος,
> τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται·
> διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου
> καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσιν,
> συνάγει δὲ χερσὶν ἀκαρπίαν.

Diese Verse, die auf eine hebräische Vorlage zurückgehen mögen, passen an keiner Stelle in den Gedankengang dieses Kapitels und sind ein Zusatz oder ein anderswoher verschlagenes Glied. Sehr viele Erklärer halten auch V. 7—12 oder doch V. 7—10 für unecht. Gewifs stehen sie mit der Rede der Weisheit V. 4f in keinem Zusammenhang; auch unterbrechen sie die parallelen Einladungen der Weisheit (V. 1—6) und der Torheit (V. 13—18[a]). Ferner fehlen V. 9f und V. 10—12 bei Kennicott 166 bzw. 45. Endlich sind diese Betrachtungen auch als

Worte des Dichters an ihrer überlieferten Stelle unpassend. Ist aber etwas unecht, so wird der ganze Abschnitt unecht sein; denn mag sich auch V. 11 zur Not an V. 6 anschliefsen, so sollte doch schon der Übergang vom Plural (V. 5f) zum Singular (V. 11f) und der Parallelismus der beiden Einladungen davon abhalten, V. 11f (mit Auslassung von V. 7—10) zu der Rede der Weisheit zu ziehen. Das Fehlen einiger Zeilen in einzelnen Handschriften erklärt sich hinreichend aus dem Umstande, dafs sie an ihrer Stelle nicht passen. Für die Echtheit der Verse spricht, dafs sie durchaus in dem Gedankenkreis des Verfassers liegen, dafs sie ferner am Ende des Kapitels vortrefflich passen und dafs sie allein dem ganzen Schriftchen (Kap. 1—9) einen befriedigenden und der Darstellungsweise des Dichters entsprechenden Abschlufs geben. Jedenfalls ist es besser, den Abschnitt beizubehalten, aber an den Schlufs des Kapitels zu versetzen, als ihn für unecht zu erklären und zu streichen.

V. 13. אשת כסילות soll wahrscheinlich als *Frau Torheit* verstanden werden. Aber nach Analogie von אשת חיל *ein braves Weib*, אשת חן *ein liebliches Weib*, אשת מדינים *eine Zänkerin* wird es wohl *ein törichtes Weib* bedeuten. Einige betrachten אשת als Zusatz (Dittographie von תשא); andere versetzen es als אִשָּׁה hinter כסילות. Letzteres ist vorzuziehen; denn so behält der 1. Stichus die erforderliche Ausdehnung. Die Stellung von כסילות entspricht dann der von חכמות (V. 1). — הומיה *sinnlich aufgeregt, leidenschaftlich;* vgl. 7, 11 13; 20, 1 Ps 39, 7. — פתיות gehört allem Anscheine nach zum 2. Stichus. Das Wort selbst bereitet Schwierigkeiten. LXX, die im ganzen Vers eine ziemlich abweichende Lesart haben, scheinen פתות (J. G. Jäger) gelesen zu haben. Der grammatischen Beziehung nach ist פתיות Prädikat wie הומיה. Es stöfst aber die Substantivform zwischen dem Adjektiv (Part.) und dem ein Adjektiv umschreibenden Verbalsatz. Auch die Hervorhebung der Unwissenheit pafst nicht recht zwischen den Angaben über ihre Leidenschaftlichkeit und ihre Verführungskünste. H. Oort u. a. lesen daher וּמְפַתָּה *verführerisch, betrügerisch.* Zu ובל־ידעה מה *und nicht weifs*

sie irgend etwas bemerkt W. Frankenberg: „Diesen Worten ist ohne Künstelei ein in den Zusammenhang passender Sinn nicht abzugewinnen.“ Daher ist auch nicht geholfen, wenn man מאומה st. מה liest. LXX (und einige Ausgaben von Syr. — in den meisten fehlt der Stichus) lesen st. מה αἰσχύνην = כְּלִמָּה, das von einigen in den Text aufgenommen wird. Targ. טבתא st. מה. Die einfachste Weise, sämtliche Schwierigkeiten zu beseitigen, scheint uns die Verbindung von מה mit פתיות zu מֵהַפְּתַיּוּת zu sein. פתה bedeutet *verführen, verlocken,* פתי *(leicht) zu verführen,* daher *unerfahren, einfältig,* פתיות *Verführung* (vgl. רִפְאוּת *Heilung).* פתיות mochte wegen Raummangels übergeschrieben sein oder auf dem Rande stehen und wurde an unrichtiger Stelle eingefügt, das abgetrennte מה wurde dann als מָה gelesen. מן *aufser, ausgenommen, abgesehen von;* vgl. 1 Par 29, 3. ידע *sich auf etw. verstehen, etw. (zu) betreiben (wissen), sich um etw. kümmern, auf etw. ausgehen.* Der gewonnene Gedanke leitet auch trefflich zum Folgenden über. — **V. 14.** ו vor ישבה fehlt bei LXX. *Der Thron der Höhen der Stadt* ist gewifs auffallend. Mit Recht scheint J. K. Zenner עַל־כִּסֵּא מָרוֹם וְקָרֶת (vgl. V. 3) zu lesen. LXX lesen ἐπὶ δίφρου, ἐμφανῶς ἐν πλατείαις. Targ. על כורסיא רמא ועשינא. Syr. übersetzt קרת nicht. — **V. 16.** L. וְאָמְרָה (LXX, Syr.), vgl. V. 4. — **V. 17.** LXX stellen die Stichen um. ינעם LXX ἡδέως ἅψασθε, vielleicht = יִטְעַם. — **V. 18** gehört nicht mehr zu den Worten der Torheit. Subjekt zu ידע ist entweder der פתי und חסר־לב (V. 16) oder ganz allgemein *man.* — רפאים, *die Verstorbenen, die Schatten,* LXX γηγενεῖς. — כי gehört auch zum 2. Stichus. — LXX συναντᾷ hat das Verbum von קרה abgeleitet. W. Frankenberg schreibt: „Während das Festmahl der Weisheit und ihre Einladung zu demselben V. 1—6 wohlbegründet ist, ist das Auftreten der Torheit V. 13ff gänzlich unmotiviert, resp. hat nur seinen Grund in der Absicht, die Torheit personifiziert wie die Weisheit dieser am Schlufs scharf gegenüberzustellen. Dabei merkt der Leser leicht, dafs die כסילות ganz mit den Farben des ehebrecherischen Weibes aus den vorhergehenden Kapiteln gemalt ist, so dafs dem Verfasser Torheit und Un-

zucht zusammenfallen. Aus dieser Tatsache ergibt sich deutlich, daſs der Abschnitt V. 13ff nicht aus der Feder des Verfassers des Ganzen ist.“ Unser Kapitel ist, wie auch aus V. 7—12 hervorgeht, eine Zusammenfassung der Beweggründe, den Leser von der Torheit abzuschrecken und für die Weisheit zu gewinnen. Ein hierfür ganz passendes und beliebtes Kunstmittel ist die Gegenüberstellung, um dadurch die Gestalten schärfer voneinander abzuheben und ihren Eindruck zu verstärken. Damit ist das Auftreten der Torheit hinreichend begründet. Die eigentümliche Zeichnung der Torheit beweist nicht, daſs sie mit der Unzucht zusammenfällt, sondern bloſs, daſs sie sich auf diesem Gebiete stark betätigt. Gerade die eindringliche Warnung vor der Unzucht dürfte dem Geiste des Dichters entsprechen; vgl. 2, 16—19; 5, 3—14; 6, 24—35; 7, 6—27. Den verbotenen Genüssen der Torheit stehen die erlaubten Freuden der Weisheit gegenüber, die wohl herkömmlichen Anschauungen entsprechend unter dem Bilde eines Gastmahles dargestellt werden (vgl. Lk 14, 15).

Bei LXX (und Syr.) findet sich noch folgendes Stück:

18[c] ἀλλὰ ἀποπήδησον, μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ,
μηδὲ ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν·
18[e] οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλότριον
(καὶ ὑπερβήσῃ ποταμὸν ἀλλότριον א[ca] A).
18[g] ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου
καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίῃς,
18[i] ἵνα πολὺν ζήσῃς χρόνον,
προστεθῇ δέ σοι ἔτη ζωῆς.

Diese Verse werden allgemein als unechter Zusatz betrachtet. So sagt A. J. Baumgartner: „L’appendice ... contient certaines longueurs, des répétitions de mêmes termes revenant 4 fois du suite; il ne fait pas l’impression de quelque chose d’original ... Ces deux derniers stiches ne sont que la répétition presque littérale du v. 11. Ajoutons que ces v[ersets], placés comme ils le sont, affaiblissent beaucoup l’effet que devrait produire le v. 18, lequel, dans sa concision expressive, doit être considéré comme

le couronnement des v. 13—17, résumant en quelques mots les conséquences terribles d'une passion coupable.“ G. Bickell: „18[c–k] schwacher, auf keinen Fall ursprünglicher Zusatz, welcher die gewaltige Wirkung des geheimnisvoll kurzen Schlusses 17—18 gründlich zerstört. Dem Verfasser des Zusatzes lag offenbar V. 11 schon vor.“ — Die vielfache Übereinstimmung der beiden letzten Stichen mit V. 11 ist ein sehr zweifelhaftes Anzeichen für die Unechtheit des Stückes; denn die ganze Schrift (Kap. 1—9) und besonders auch unser Kapitel ist reich an formelhaften Wendungen und an Wiederholungen gleicher Ausdrücke. Überhaupt ist zu beachten, daſs dieses Kapitel gegen die übrigen etwas abfällt; die dichterische Kraft des Verfassers scheint ermattet zu sein. Die öftere Wiederholung von ἀλλότριος hat eine Parallele in dem stetigen Wiederkehren der Begriffe חכם und לץ in V. 7—12 und hat den Zweck, die Ermahnung recht eindringlich zu machen; sie ist sogar von sehr guter Wirkung, wenn die V. 18[ce] und 18[gi] beim Vortrag auf zwei verschiedene Personen verteilt werden. Was den Vorwurf der Weitschweifigkeit betrifft, so ist zu beachten, daſs sich der Verfasser der Kap. 1—9 überhaupt in einer gewissen behaglichen Breite gefällt; überdies macht sich diese Eigentümlichkeit in unserem Abschnitt nicht einmal auffallend bemerkbar. Die Wirkung des V. 18[a] mag durch den Zusatz in etwa abgeschwächt werden, aber wie uns scheint, nur in seiner jetzigen Stellung, nicht in unserer Anordnung. Übrigens könnte man auch einmal ruhig fragen, ob eine solche Abschwächung unserem Verfasser nicht zuzutrauen wäre; denn ein so hervorragender Dichter ist er jedenfalls nicht, daſs sie bei ihm unmöglich erscheinen müſste. Für die Echtheit sprechen folgende Umstände: a) Der Abschnitt paſst ganz vorzüglich in den Gedankenkreis dieses Kapitels; in dieser Hinsicht unterscheidet er sich wesentlich von dem Zusatz zu V. 12. — b) Die Darstellung entspricht durchaus der Eigenart des Dichters; denn er ist gar nicht so vornehm und akademisch zurückhaltend, daſs er bloſs Beweggründe (wie V. 18[a]) vorlegte, um es dem Leser zu überlassen, die Folgerungen für das sittliche Handeln

daraus zu ziehen, sondern er hantiert gern mit dem kategorischen Imperativ. — c) Dieser Abschnitt, an seine ursprüngliche Stelle, d. h. vor V. 7 zurückversetzt, macht erst V. 7—10 verständlich. Dieses Stück setzt nämlich eine Mahnung des Verfassers (nicht der Weisheit V. 1—6) voraus, die am natürlichsten an den Leser gerichtet ist. Eine solche Mahnung aber findet sich im massoretischen Text nicht, sondern nur in dem Zusatz der LXX, und zwar ist sie ganz geeignet, die Lücke vor V. 7 vollständig auszufüllen. Mit Recht nehmen wir daher das Stück in den Text auf. Es würde hebräisch etwa lauten:

18[c] אַךְ־נוּד אַל־תְּאַחַר בִּמְקוֹמָהּ   וְאַל־תָּשֶׁת עֵינְךָ לָהּ׃
18[e] כִּי־כֵן תַּעֲבֹר מַיִם זָרִים   וְתִפְסַח עַל־נָהָר נָכְרִי׃

18[g] רְחַק־נָא מִמַּיִם זָרִים   וְאַל־תַּשְׁתְּ מִמָּקוֹר נָכְרִי׃
18[i] לְמַעַן יִרְבּוּ יָמֶיךָ   וְיִוָּסְפוּ־לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים׃

II. Gliederung und Anordnung.

G. Bickell[1] zerlegt das Kapitel (V. 7—10 hält er für unecht) in lauter Zweizeiler; das ist ohne Zweifel verfehlt. Eine genauere Betrachtung zeigt deutlich, dafs V. 3 und 4, (V. 9 und 10), V. 15 und 16 nicht zusammengehören, sondern zu den vorhergehenden bzw. nachfolgenden Zeilen. Darum gliedert denn auch D. H. Müller[2] den massoretischen Text in 6 Strophen zu je 3 Zeilen. Zu den in V. 7 ff liegenden Schwierigkeiten nimmt er jedoch keine Stellung. Aber man kann sich noch fragen, ob man bei dreizeiligen Strophen stehen bleiben oder ob man nicht vielmehr eine höhere Einheit annehmen soll. Offenbar stehen V. 4—6 den V. 1—3 viel näher als den V. 7—9; ebenso sind V. 13—15 mit V. 16—18[a] viel enger verknüpft als mit den V. 10—12. Ferner ist zu beachten, dafs V. 1—6 als geschlossenes Ganzes den V. 13—18[a] gegenüberstehen, also füglich beide Abschnitte als eine Einheit (Strophe) zusammengefafst werden können. Dagegen gehören V. 7—9 und V. 10—12 nicht so eng zusammen und stehen auch den beiden genannten

[1] WZKM V (1891) 100—102. [2] Bibl. Studien II 65 f (Wien 1904).

Gruppen nicht als ein einheitliches Gebilde gegenüber; sie können daher mit Recht als zwei Strophen behandelt werden. So haben wir denn 2 Strophen von je 6 Zeilen, 2 Strophen von je 3 Zeilen und eine Strophe von 4 Zeilen (Zusatz der LXX 18^{c-k}). Die Einschnitte zwischen den verschiedenen Abschnitten sind sehr scharf. — Die Strophen gliedern sich wieder in kleinere Gruppen. Strophe I^a und I^b bestehen aus 2 Dreizeilern, Strophe II enthält zwei Verspaare. In III^a gehören V. 8 und 9 der Form (Anrede) nach, in III^b V. 10 und 11 der Gedankenverbindung nach enger zusammen. — Für die Anordnung kommen folgende Punkte in Betracht: a) Alle Bestandteile eines Chorliedes sind vorhanden, nämlich 2 Strophenpaare und eine alleinstehende Strophe, die ganz das Gepräge einer Mittelstrophe hat. b) Der Abschnitt V. $13-18^a$ bildet ein Gegenstück zu V. 1—6, in dem die Torheit der Weisheit scharf gegenübergestellt werden soll. Man erwartet ihn daher sofort nach V. 6 und nicht nach den V. 7—12, die ihrem betrachtenden Inhalt nach für den Abschlufs des Ganzen am geeignetsten sind. c) Die V. 7ff sind an ihrer jetzigen Stelle unverständlich und setzen eine Lücke voraus; diese wird nun ausgefüllt durch die V. 18^{c-i}. In diesem Abschnitt erteilt nämlich der Verfasser dem Empfänger seines Schriftchens eindringliche Ermahnungen. Damit diese nun gutwillig aufgenommen werden, bedient er sich einer captatio benevolentiae. In den V. 7ff deutet er ihm nämlich an, dafs er ihn, wenn er ihm Weisungen gebe, für einen „Weisen", einen „Frommen" halte; denn nur bei einem solchen erziele man mit Zurechtweisungen den erwünschten Erfolg, während man von „Spöttern" und „Gottlosen" nur Schimpf und Undank ernte. Daher könne man sich bei diesen alle Mühe sparen. Unsere Anordnung ergibt also einen in jeder Hinsicht vortrefflichen Gedankengang. — Der Abschnitt V. $13-18^i$ ist von seiner Stelle verschlagen worden, wobei die V. 18^{c-i} dem massoretischen Texte verloren gegangen sind. Dadurch ist die Verwirrung entstanden.

III. Übersetzung.

I^a (6 = 3 + 3).

1. Die Weisheit hat sich gebaut ein Haus,
   von sieben Säulen getragen,
2. Sie hat geschlachtet ihr Schlachtvieh, gemischt ihren Wein,
   ja schon hergerichtet ihre Tafel,
3. Sie hat entsandt ihre Mägde, um einzuladen,
   auf ragenden Höhen verkündet sie:

4. „Wer einfältig ist, der kehre hier ein,
   (und) wem's an Einsicht fehlt, den will ich belehren.
5. Kommt, esset von meiner Speise
   und trinket von dem Weine, den ich gemischt!" —
6. Sättigt euch doch, ihr Einfältigen, so werdet ihr leben
   und wandeln den geraden Weg der Einsicht.

I^b (6 = 3 + 3).

13. Die Torheit ist ein leidenschaftliches Weib
    und versteht sich nur auf Verführung;
14. Sie sitzt an der Pforte ihres Hauses
    auf hohem Throne und ruft,
15. Um einzuladen die Vorübergehenden,
    die geradeaus ihres Wegs wandeln wollen:

16. „Wer einfältig ist, der kehre hier ein,
    und wem's an Einsicht fehlt, den will ich belehren.
17. Gestohlenes Wasser ist süfs,
    und verhohlenes Brot schmeckt gut!" —

18[a]. Aber nicht erfährt man, dafs dort die Schatten hausen,
ihre Gäste in die Tiefe der Unterwelt sinken.

II (4 = 2 + 2).

18[c]. (Drum zurück von ihr, verweile nicht an ihrer Stätte,
noch richte dein Auge auf sie!

18[e]. Denn nur so wirst du an fremdem Wasser vorbeikommen
und über eines andern Strom hinweggelangen.

18g. Hüte dich doch vor fremdem Wasser
und trinke nicht aus eines andern Quelle,
18i. Auf dafs deine Tage zahlreich werden
und sich mehren die Jahre deines Lebens.)

III[a] (3 = 1 + 2).

7. Wer einen Spötter zurechtweist, holt sich Beschimpfung,
und wer einen Gottlosen tadelt, Züchtigung.

8. Tadle den Spötter nicht, sonst wird er dich hassen,
tadle den Weisen, so wird er dich lieben.
9. Gib dem Weisen (Belehrung), so wird er an Weisheit noch zunehmen,
unterweise den Frommen, so wird er an Einsicht gewinnen.

III[b] (3 = 2 + 1).

10. Die Krone der Weisheit ist die Furcht Jahwes,
und Achtung vor dem Hochheiligen ist Einsicht;
11. Denn durch Jahwe werden deine Tage zahlreich
und mehren sich die Jahre deines Lebens.

12. Bist du weise, so bist du weise zu deinem Vorteil,
bist du aber ein Spötter, so hast du auch [den Schaden] allein zu tragen.

IV. Gedankengang.

Erstes Strophenpaar. Einladung der Weisheit (I[a]) und der Torheit (I[b]) zum Gastmahl. *Zwischenstrophe* (II). Eindringliche Warnung vor den von der Torheit in Aussicht gestellten Genüssen. *Zweites Strophenpaar.* Letzter, zusammenfassender Versuch des Dichters, den Leser durch persönliche (III[a]) und durch sachliche (III[b]) Erwägungen für die Weisheit zu gewinnen.

Ez 20, 5–22.

Von Prof. Dr Nivard Schlögl in Wien.

Ez 20, 5—22 ist ein Muster prophetischer Rede, sowohl was den Aufbau, als auch was die ausgedehnte Anwendung der Responsion und der Kehrverse anlangt. Nicht minder aber ist diese Rede ein Beispiel, wie der Prophet Ezechiel dieselben Gedanken in verschiedenen Variationen wiederholt, um seine Predigt recht eindringlich zu gestalten. Da die Übersetzung keine Schwierigkeiten bietet, bringen wir blofs den hebräischen Text und begründen nur die Strophik und die geringfügigen Änderungen am massoretischen Texte.

Was den Aufbau der Rede anlangt, so besteht sie aus drei Teilen; der erste und dritte Teil zählen je 25, der mittlere nur 20 Verse. Von den 70 Vierhebern sind 32 katalektisch. Der 1. Teil (Israel in Ägypten, 5c—9) gliedert sich in eine fünfzeilige Einleitungsstrophe und ein Strophenpaar von je 10 Versen, der 2. Teil (Israel in der Wüste, 1. Generation, 10—14) zerfällt in zwei gleiche Strophen von je 10 Versen, der 3. Teil (Israel in der Wüste, 2. Generation, 15—22) zerfällt in zwei zehnzeilige Strophen, zwischen welche eine fünfzeilige Strophe eingeschoben ist. Zunächst fallen nämlich die drei Kehrverse auf, welche jeden der drei Teile abschliefsen: 9abd, 14abc, 22bcd:

„Doch ich handelte in Rücksicht auf meinen Namen,
Um ihn nicht zu entweihen vor den Heidenvölkern,
Vor deren Augen ich mich ihnen kundgegeben habe.“

14c und 22d lauten: „Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.“ Aus V. 14 ist zu ersehen, dafs 9ce und 22a Glossen sind. Übrigens sind 9e und 10a nebeneinander unmöglich,

weshalb in Cod. B der Septuaginta 10a fehlt. 22a fehlt in der griechischen und syrischen Übersetzung. V. 14a ist die Variante וָאֶעֱשֶׂה metrisch unmöglich, weil der Vers mit dieser Lesart nur zweihebig wäre. Die richtige Lesart וָאַעַשׂ hat Cod. Kenn. 1 auch hier, nicht blofs 9a und 22a.

Ferner fallen die Verse 8a, 13a, 21a auf als respondierende und fast gleichlautende Anfangsverse der je zweiten zehnzeiligen Strophe aller drei Teile. 8a ist nach 13a zu ergänzen, wie Cod. Kenn. 19 klar zeigt; denn nach ihm sind 8a und 13a gleichlautend. Betrachtet man die je zweite Strophe der drei Teile näher, so findet man, dafs in allen drei Teilen aufser dem je 1. und den je 3 letzten Versen auch der je 2., 6. und 7. Vers, ja im 2. und 3. Teile auch alle übrigen Verse respondieren bzw. gleichlauten. Hat nun die 2. Strophe des mittleren Teils 10 Verse, so ergibt sich hieraus die Korrektur der Verse 8, 13 und 21. Der massoretische V. 8 enthält, abgesehen von 8a, scheinbar noch sechs metrische Verse. 8b ist אִישׁ zu streichen, das wohl aus 7b stammt, in der griechischen und syrischen Übersetzung aber unübersetzt ist. Metrisch wäre es zulässig, aber der Zusammenhang läfst es als Glosse erkennen. 8cde sind tadellose Verse. Die Worte: לְכַלּוֹת אַפִּי בָּהֶם geben zwar einen tadellosen katalektischen Vierheber; allein die Schlufsworte בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרָיִם sind blofs zweihebig und gehören übrigens mit den drei vorhergehenden Versen der Responsion nach zusammen. Vgl. 13g und besonders 21g. Es ist also 8f zu lesen: לְכַלּוֹת אַפִּי | בָּהֶם בְּמִצְרָיִם. Nun fehlt allerdings eine Verszeile, die aber infolge der Responsion der Gedanken leicht zu ergänzen ist. Die Israeliten werden im 2. Teil aufgefordert (1. Strophe), nicht die Sitten und Gebräuche der Ägypter anzunehmen; sie haben aber der Mahnung Gottes nicht gefolgt (2. Strophe). Ähnlich werden sie im 3. Teil ermahnt (1. zehnzeilige Strophe), nicht die verkehrten Sitten ihrer eigenen Vorfahren nachzuahmen; aber auch gegen diese Mahnung waren sie taub (2. zehnzeilige Strophe). Besonders ist V. 18 hier zu berücksichtigen. Da nun aber 18c, wie wir sehen werden,

dort (in der Mahnung) zu tilgen ist, mit Perfektum und ohne Negation aber positiv zusammenfafst, was die 3 Verse 8bcd negativ besagen, so mag man hinter 8d einschalten: וְאֶת־מִשְׁפְּטֵיהֶם שָׁמָרוּ; vgl. auch 19d. Betreffs der Lesung גִּלֻּלֵי in 8d, ebenso 7c, 13d, 18d, verweisen wir auf ZdmG 1904, 395ff, wo Baudissin nachweist, dafs גִּלּוּל nur nach שִׁקּוּץ vokalisiert sei, wie מֹלֶךְ nach בֹּשֶׁת usw. גָּלָל bedeutet „Stein", dann bezeichnet es „heilige Steine" und Götzenbilder. Vgl. Schlögl, Die Bücher der Könige 137 (3 Kg 15, 12). Für diese Vokalisation spricht auch das Metrum in obigen Versen. 21a erg. גַּם = καί, 21b am Anfang וּ = καί, ebenso 21e וְ = καί; 21d tilge אֹתָם (ebenso in 13d). Was die fünfzeilige Mittelstrophe des 3. Teils anbelangt, so sieht man auf den ersten Blick, dafs ihre Verse respondieren mit den letzten 5 Versen der 1. zehnzeiligen Strophe im 2. Teil. Da nun 19b im massoretischen Text zu kurz (zweihebig) ist, ist der Vers mit 3 Hebungen herzustellen. Dies geschieht sehr einfach durch die auch vom Kontext verlangte Ergänzung der Konjunktion וּ („vielmehr"): וּבְחֻקּוֹתַי לְכוּ. 19d ist zu lang und daher וַעֲשׂוּ אֹתָם als ohnehin überflüssiger Zusatz zu tilgen. Der Zusatz fehlt auch wirklich bei Justinus Martyr. 11c hat keinen respondierenden Vers in der fünfzeiligen Mittelstrophe des 3. Teils, ist also zu tilgen. Er ist nur nach V. 13 und 21 hier schablonenmäfsig ergänzt. Was nun die erste Hälfte der 1. Strophe im 2. Teil anlangt, so sind die hintern 3 Verse im massoretischen Text versprengt. Sie sind aber gerade wegen der häufigen Responsion leicht zu finden. V. 17a und b stehen aufserhalb der oben angeführten Responsionen und passen hier sehr gut in den Zusammenhang. Dazu wird der unmittelbar vorausgehende Vers 16d gehören; 16abc sind Glossen aus 13bc und 21bce. In 17d liest man besser אִתָּם statt אֹתָם. Nun bleibt noch die 1. zehnzeilige Strophe im 1. und 3. Teil zu besprechen. Nach der sonstigen Struktur zu schliefsen, hatten auch diese beiden Strophen ursprünglich 10 Verse. Nun ist aber 6b (לָהֶם allein!) und 15b (בַּמִּדְבָּר allein!) zu kurz. Es mag an beiden Stellen das Synonymon zu נָשָׂאתִי יָדִי ausgefallen

sein: וָאֶשָּׁבַע. Anders zu korrigieren, erlaubt die Responsion nicht. Denn es respondieren 6a und 15a, 6b und 15b, 6def sind gleichlautend mit 15def, ferner respondieren 7a und 18a, 7e und 18c, 7d und 19a sind gleichlautend. Weniger auffallend ist die Responsion zwischen 6c und 15c, 7b und 18b, weil sie entweder antithetisch ist (Herausführen, Nichthineinführen) oder weniger deutlich (Götzengreuel war eben Vätersitte!). 6d (תַּרְתִּי) ist nach 15d zu korrigieren. 7a ist zu kurz, weil zweihebig. Da 7a innerhalb des 1. Teils mit 8b respondieren mufs, wie 7b und 8c, 7c und 9d fast gleichlauten, so ist wohl nach 8b שִׁמְעוּ־אֵלַי zu ergänzen. Anderseits ist 15d nach 6d zu ergänzen. Von den Versen 16 und 17 war oben die Rede. Wie die Responsion 6f und 15f, 7a und 18a zeigt, ist für sie zwischen 15f und 18a kein Platz. 18b tilge den Vokalbuchstaben ו in חוּקֵּי (sic!). 18c ist schablonmäfsiger Einschub nach Analogie von 19c und 21c. Wäre der Vers hier ursprünglich, so müfste zwischen 7b und c ein respondierender Vers eingeschoben werden. Dagegen spricht aber der Kontext von V. 7, wo 7b und c einen synonymen Parallelismus aufweisen, der einen solchen Einschub ausschliefst. Dafs im 2. Teil 11ab, 12a und 13bce, im 3. Teil 19bc, 20a und 21bce respondieren, sei nur nebenbei bemerkt. Jedenfalls sind hier Responsion, Strophik und Metrik sichere Wegweiser für die Textkritik. Da der Text, stichisch geschrieben, für sich selbst spricht, so mag er στιχηδόν folgen:

5 a b וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה [:]

5c בְּיוֹם בָּחֳרִי יִשְׂרָאֵל

d וָאֶשָּׂא יָדִי | לְזֶרַע בֵּית יַעֲקֹב

e וָאִוָּדַע לָהֶם | בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם

f וָאֶשָּׂא יָדִי | לָהֶם לֵאמֹר

g אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

6 בַּיּוֹם הַהוּא | נָשָׂאתִי יָדִי

[וָאֶשָּׁבַע] לָהֶם

לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם

אֶל־אֶרֶץ אֲשֶׁר [נָ]תַ[]תִּי לָהֶם
זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ
צְבִי הִיא לְכָל־הָאֲרָצוֹת׃
7 וָאֹמַר אֲלֵהֶם | [שִׁמְעוּ־אֵלַי]
אִישׁ שִׁקּוּצֵי עֵינָיו הַשְׁלִיכוּ
וּבְגִלֻּ[]לֵי מִצְרַיִם | אַל־תִּטַּמָּאוּ
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

8a וַיַּמְרוּ־בִי | [בֵּית יִשְׂרָאֵל]
b וְלֹא אָבוּ לִשְׁמֹעַ אֵלַי[]
c וְאֶת־שִׁקּוּצֵי עֵינֵיהֶם לֹא הִשְׁלִיכוּ
d וְאֶת־גִּלּוּלֵי מִצְרַיִם לֹא עָזָבוּ
[וְאֶת־מִשְׁפָּטֵיהֶם שָׁמָרוּ׃]
e וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ | חֲמָתִי עֲלֵיהֶם
f לְכַלּוֹת אַפִּי | בָּהֶם בְּ[]מִצְרָיִם׃
9a וָאַעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי
b לְבִלְתִּי הֵחֵל | לְעֵינֵי הַגּוֹיִם[]
d אֲשֶׁר נוֹדַעְתִּי אֲלֵיהֶם לְעֵינֵיהֶם[]׃

---

10 וָאוֹצִיאֵם | מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם
וָאֲבִיאֵם | אֶל־הַמִּדְבָּר
16d כִּי אַחֲרֵי גִלֻּ[]לֵיהֶם | לִבָּם הֹלֵךְ׃
17 וַתָּחָס עֵינִי | עֲלֵיהֶם מִשַּׁחֲתָם
וְלֹא־עָשִׂיתִי אֹ[]תָם | כָּלָה בַּמִּדְבָּר׃
11 וָאֶתֵּן לָהֶם | אֶת־חֻקּוֹתַי
וְאֶת־מִשְׁפָּטַי | הוֹדַעְתִּי אוֹתָם[]
12 וְגַם אֶת־שַׁבְּתוֹתַי | נָתַתִּי לָהֶם
לִהְיוֹת לְאוֹת | בֵּינִי וּבֵינֵיהֶם
לָדַעַת כִּי אֲנִי | יְהוָה מְקַדְּשָׁם׃

13 וַיַּמְרוּ־בִי | בֵּית יִשְׂרָאֵל
בַּמִּדְבָּר בְּחֻקּוֹתַי לֹא־הָלָכוּ
וְאֶת־מִשְׁפָּטַי מָאָסוּ
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה []הָאָדָם | וָחַי בָּהֶם

וְאֶת־שַׁבְּתֹתַי | חִלְּלוּ מְאֹד
וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ | חֲמָתִי עֲלֵיהֶם
בַּמִּדְבָּר לְכַלּוֹתָם׃
14 וָאַעַשׂ[] לְמַעַן שְׁמִי
לְבִלְתִּי הֵחֵל | לְעֵינֵי הַגּוֹיִם
אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים לְעֵינֵיהֶם׃

---

15 וְגַם־אֲנִי נָשָׂאתִי | יָדִי לָהֶם
[וָאֶשָּׁבַע] בַּמִּדְבָּר
לְבִלְתִּי הָבִיא אוֹתָם
אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי [לָהֶם]
זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ
צְבִי הִיא לְכָל־הָאֲרָצוֹת׃[]
18a וָאֹמַר אֶל־בְּנֵיהֶם בַּמִּדְבָּר
b בְּחֻ[]קֵּי אֲבוֹתֵיכֶם אַל־תֵּלֵכוּ[]
d וּבְגִלֻּ[]לֵיהֶם | אַל־תִּטַּמָּאוּ[]
19a אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם[׃]

19b [וּ]בְחֻקּוֹתַי לֵכוּ
c וְאֶת־מִשְׁפָּטַי שִׁמְרוּ[]׃
20 וְאֶת־שַׁבְּתוֹתַי קַדֵּשׁוּ
וְהָיוּ לְאוֹת | בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם
לָדַעַת כִּי אֲנִי | יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם׃

21 וַיַּמְרוּ־בִי | [גַּם־] הַבָּנִים
[וּ]בְחֻקּוֹתַי לֹא־הָלָכוּ
וְאֶת־מִשְׁפָּטַי לֹא־שָׁמָרוּ
אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה []הָאָדָם | וָחַי בָּהֶם
[וְ]אֶת־שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ
וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ | חֲמָתִי עֲלֵיהֶם
לְכַלּוֹת אַפִּי | בָּם בַּמִּדְבָּר׃
22b []וָאַעַשׂ לְמַעַן שְׁמִי
c לְבִלְתִּי הֵחֵל | לְעֵינֵי הַגּוֹיִם
d אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם לְעֵינֵיהֶם׃

Drei parallele Varianten im altsyrischen Evangelium.

Von Dr theol. Heinrich Joseph Vogels in Düsseldorf.

1. Mt 11, 16[b] lautet nach Nestle: ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις λέγουσιν, die Parallele Lk 7, 32[a] lautet: ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις ἃ λέγει. Bei Mt lesen syr^{cu} und syr^{sin} übereinstimmend: ܕܡܝܐ ܠܛܠܝܐ ܕܝܬܒܝܢ ܒܫܘܩܐ ܘܩܥܝܢ ܠܚܒܪܝܗܘܢ. Dazu fügt syr^{cu} noch das Wort ܘܐܡܪܝܢ, entsprechend dem griechischen λέγουσιν, während syr^{sin} dies fallen läſst. Für Lk ist syr^{cu} nicht erhalten, dort liest syr^{sin}: ܕܡܝܢ ܠܛܠܝܐ ܕܝܬܒܝܢ ܒܫܘܩܐ ܘܩܥܝܢ ܠܚܒܪܝܗܘܢ. Es sind hier mehrere Parallelwirkungen zu verzeichnen. Während bei Mt der Plural ἐν ταῖς ἀγοραῖς durch den Singular ܒܫܘܩܐ wiedergegeben wird (D εν τη αγορα, Ln Gb' εν αγορα c. al pl Euth Thph; item *in foro* it vg syr^{sch} arm aeth go al), ist im Lk-Text die Stellung καθημένοις ἐν ἀγορᾷ (D allein: εν τη αγορα) aus Mt übernommen. Im Griechischen scheint diese Stellung für Lk unbezeugt, aber im Altlateiner taucht sie wieder auf: b f ff² q vg lesen: *sedentibus in foro.* Ganz ungewöhnlich ist das ἃ προσφωνοῦντα . . λέγουσιν bzw. das καὶ προσφωνοῦσιν . . ἃ λέγει im Altsyrer an beiden Stellen durch ܘܩܥܝܢ wiedergegeben (Burkitt: and send *word*), während die Pešittho an beiden Stellen dem Griechischen entsprechend übersetzt: ܘܩܪܝܢ .. ܘܐܡܪܝܢ. Die interessanteste Parallelvariante ist aber jedenfalls das Wort ܠܚܒܪܝܗܘܢ, das auch die Pešittho in beiden Fällen beibehalten hat. Fr. Baethgen gibt in seiner Rekonstruktion des griechischen Textes des Curetonschen Syrers[1] dieses Wort wieder

[1] Evangelienfragmente. Der griechische Text des Cureton'schen Syrers wiederhergestellt, Leipzig 1885, 15.

mit: τοις εταιροις αυτων. Dazu setze ich den Apparat Tischendorfs zu Mt 11, 16.

> τοις ετεροις c. BCDEFKLMXZΓΔΠ* al plus ^{50}, item αλληλοις $Chr^{com\ gue}$, *invicem* vel *in inv.* vel *ad invicem* a b c g^{1} q cop, *aliis* d g^{2} k go, *ad alterutrum* f; absque αυτων c. ℵBDZ 1. al it vg cop go . . . . τοις εταιροις c. $GSUV\Pi^{2}$ al pl syr^{cu} et ^{utr} arm aeth ff^{1} l vg (*coaequalibus, aequalib.*), adduntque αυτων c. unc iisdem et CEFKLMXΓΔΠ* al pl syr^{omn} arm aeth.

Da das von Tatianismen stark durchsetzte Evangelion da-Mepharresche die Lesart ܠܚܒܪܝܗܘܢ auch an der Parallelstelle Lk 7, 32 aufweist — Tischendorf notiert nur αλληλοις —, so scheint sie mir damit als tatianisch gesichert, und zwar nicht nur für das syrische Diatessaron, sondern auch für das griechische in der Form: τοις εταιροις αυτων. Zur Erklärung dieser Variante ist die Beobachtung von Wichtigkeit, daſs gerade der Bezatext an solchen Stellen, an denen der Einfluſs des griechischen Diatessarons nachweisbar ist, sehr oft die Vokale ε (ετεροις) und αι (εταιροις) miteinander vertauscht[1]. Hier liest er freilich mit Nestle in Mt: ετεροις, in Lk: αλληλοις.

2. Mt 3, 10ᵃ lautet nach Nestle: ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται, Lk 3, 9ᵃ gibt die Stelle ebenso, nur wird hinter δὲ noch ein καὶ eingeschaltet. An beiden Stellen lesen syr^{cu} und syr^{sin}: ܗܐ ܡܛܬ ܠܗ ܢܪܓܐ ܥܠ ܥܩܪܗܘܢ ܕܐܝܠܢܐ, nur bietet syr^{sin} in Mt statt ܥܩܪܗܘܢ den Plural ܥܩܪܝܗܘܢ[2]. Eigenartig ist an beiden Stellen das griechische κειται durch ܡܛܬ (Burkitt: hath arrived) ausgedrückt, während die Pešittho an beiden Stellen das gewöhnlichere ܣܝܡ bietet. Eine zweite Parallelvariante dieser Stelle hat die Pešittho beibehalten: auch sie beginnt beide Verse mit ܗܐ, setzt also griechisches και ιδου oder vielmehr, da der Altsyrer gern die Partikel δε

---

[1] Vgl. meine Schrift: Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis, Leipzig 1910, 33, parallele Variante Nr 71.

[2] Daſs der Plural *radices* sowohl in Mt wie in Lk durch die Vetus Latina und Vulgatahandschriften bezeugt ist, müſste man aus Tischendorfs Apparat eigentlich erfahren können.

mit syrischem ܘ übersetzt. ιδου δε statt ηδη voraus. Dafs auch arm in Lk (für Mt notiert Tischendorf überhaupt nichts) dieses *ecce autem* aufweist, ist weniger bedeutsam, als dafs es sich auch bei Or^int 3,959 ter^ und ^960^ findet.

3. Ganz die gleiche Erscheinung weist das Parallelenpaar Mt 15, 32 und Mk 8, 2 auf. Der griechische Text lautet in beiden Fällen gleich: σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι. Das Evangelion da Mepharresche übersetzt hier: ܡܬܪܚܡ ܐܢܐ ܥܠ ܟܢܫܐ ܗܢܐ ܕܗܐ ܬܠܬܐ ܝܘ̈ܡܝܢ ܗܘܘ ܠܘܬܝ. Das überschüssige Pronomen hinter ܟܢܫܐ, das die Pešittho an beiden Stellen ebenfalls festhält, wurde schon früher für den griechischen Tatian nachgewiesen[1]. In die lateinische Bibel ist es ebenfalls sowohl bei Mt als auch bei Mk eingedrungen[2]. Dagegen ist die Parallelvariante ܕܗܐ (= οτι ιδου statt οτι ηδη), die die Pešittho wieder übernommen, in der griechischen Überlieferung nicht nachweisbar. Um so bemerkenswerter erscheint es, dafs wir ihr in den lateinischen Evangelien wieder begegnen. Für Mt führt Tischendorf aufser dem Kopten den Fuldensis an, indessen ist dort (ed. Ranke 84, 17) das *ecce* wohl aus Mk übernommen; in Mk 8, 2 lesen f g¹ l gat vg: *ecce iam triduo*, also ιδου neben ηδη.

---

[1] Harmonistik S. 26, parallele Variante Nr 31.

[2] Mt: επι τον οχλον τουτον DE² al¹⁰ fere c f g² (b ff¹ *huic turbae*, Ambr^bis^ *huius turbae* cop Hil Chr; Mk: επι τον οχλον τουτον L al pauc. a b c f ff² g¹ i q gat cop syr^sch^ (a f gat *turbae huic*, q *supra turbam hanc*, g¹ *super turbam istam*, b c ff² i *super istam turbam*). D επι του οχλου τουτου.

Jesus vor der jüdischen Behörde.

Von P. B. Klövekorn O. F. M. in Bonn.

Jesu Leben und Lehre stand in einem ausgesprochenen Gegensatz zum offiziellen Judentum. Daher mufste es notwendig zu einem Konflikte zwischen ihm und der Obrigkeit seines Volkes kommen. Die vielfachen Anfeindungen, die Jesus während seiner öffentlichen Tätigkeit erfuhr, bildeten den natürlichen Weg zu der Katastrophe, die sich schliefslich in Jerusalem abgespielt hat.

Diese Endkatastrophe wird uns von den Evangelisten mit grofser Ausführlichkeit und Anschaulichkeit geschildert, allein zwei bedeutsame Fragen werden dabei nicht mit voller Klarheit beantwortet: wie oft Jesus einem offiziellen Verhör unterzogen wurde, und warum er auf Grund seines Gottessohnsbekenntnisses der Gotteslästerung beschuldigt wurde. Die Kommentatoren haben zwar beide Fragen oft genug beantwortet, aber vielfach in einer Weise, die bei genauer Vergleichung der verschiedenen Texte kaum als eine glückliche bezeichnet werden kann. Wie sind beide Fragen zu beantworten?

I. Wie oft wurde Jesus einem offiziellen Verhör unterzogen?

Nach dem Berichte des Johannes führten die Häscher den gefangenen Jesus zunächst zu Annas, „denn er war der Schwiegervater des Kaiphas, welcher in jenem Jahre Hoherpriester war“ (Jo 18, 13). Kaiphas mufs der Überzeugung gewesen sein, dafs er seinem angesehenen Schwiegervater, der selbst Hoherpriester gewesen war und dessen Sohn Eleazar auch bereits die hohepriesterliche Würde bekleidet hatte, durch die Zuführung des gefangenen Jesus von Nazareth einen be-

sondern Gefallen erweisen könne. Das offizielle Gerichtsverfahren konnte Annas naturgemäfs nicht einleiten, wohl aber konnte der erfahrene Mann versuchen, durch ein sogenanntes Vorverhör den eigentlichen Verhandlungen vorzuarbeiten. Johannes berichtet uns auch im Anschlufs an die Überführung zu Annas ein Verhör Jesu, das ganz den Charakter eines solchen Vorverhörs zu tragen scheint. Doch wer hat dieses Verhör vorgenommen?

Weil Johannes sagt: „Der Hohepriester (ὁ ἀρχιερεύς) . . . fragte Jesum über seine Jünger und über seine Lehre" (Jo 18,19), sind namhafte Exegeten der Ansicht, dafs das von Johannes berichtete Verhör nicht von Annas, sondern von Kaiphas veranstaltet wurde und folglich einen offiziellen Charakter hatte. „Angesichts der viermaligen nachdrücklichen Erklärung des Johannes", sagt Zahn, „dafs Kajaphas in jenem Jahre Hoherpriester war, und der Einführung des Hannas ohne jede Andeutung davon, dafs er jemals Hoherpriester gewesen war, sollte es sich von selbst verstehen, dafs wo immer im weiteren Verlauf ὁ ἀρχιερεύς ohne Namen steht, nicht Hannas, der nur im weiteren Sinne des Wortes zu den Hohenpriestern gehörte. sondern nur Kajaphas gemeint sein kann."[1] Diese Bemerkung Zahns zeugt ohne Zweifel von feiner Beobachtungsgabe; aber da Zahn unsern heutigen Johannestext als mafsgebend anerkennt, scheitert seine Behauptung an der Gegeninstanz, dafs Annas bei dem in seinem Hause stattgefundenen Verhör keine blofs stumme Rolle gespielt haben kann. Unserem heutigen Texte zufolge schliefst das Verhör damit, dafs Annas den gefesselten Jesus zu Kaiphas schickt (Jo 18, 24). Ist aber während des ganzen Verhörs nicht Annas, sondern Kaiphas die handelnde Person gewesen, so kann das Verhör nicht damit enden, dafs Annas den gefangenen Jesus zu Kaiphas schickt, Kaiphas müfste in diesem Falle selber die Überführung in seine Wohnung anordnen. Ja, Kaiphas wird überhaupt nicht bei dem Verhör im Hause des Annas zugegen gewesen

[1] Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908, 613.

sein. Denn wie könnte der Evangelist sagen: „Annas ... schickte ihn gebunden zum Hohenpriester Kaiphas", wenn der Herr schon vor Kaiphas stand? Johannes denkt freilich an die Überführung in die Wohnung des Kaiphas, aber er würde ohne Zweifel seinen Ausdruck anders formuliert haben, wenn nach seiner Auffassung Kaiphas bei dem Verhör im Hause des Annas zugegen gewesen wäre.

Will man durchaus daran festhalten, dafs das johanneische Verhör vom amtierenden Hohenpriester Kaiphas veranstaltet wurde, so mufs man sich m. E. zu der Textänderung bequemen, die neuestens wieder Calmes vertreten hat[1]. Auf Grund des Syr. sin. liest Calmes in dem für uns in Betracht kommenden 18. Kapitel Vers 24 unmittelbar nach Vers 13, so dafs sich folgender Text ergibt: „13. Und sie führten ihn zuerst zu Annas, denn er war der Schwiegervater des Kaiphas, welcher in jenem Jahre Hoherpriester war. 24. Annas nun schickte ihn gebunden zum Hohenpriester Kaiphas. 14. Kaiphas aber war es, der den Juden geraten hatte, dafs es besser sei, es sterbe ein Mensch für das Volk." Ist diese Lesart die richtige, so versteht es sich von selbst, dafs der Jo 18, 14 den Herrn verhörende ἀρχιερεύς kein anderer sein kann als Kaiphas. Wie steht es nun mit der Richtigkeit dieser Lesart? Eine einwandfreie Bezeugung derselben finden wir eigentlich nur im Syr. sin., alle andern Textzeugen sind zweifelhafter Natur[2]. Ist nun aber die Lesart des Syr. sin. die ursprüngliche, wie erklärt sich dann, dafs sie seit dem 2. Jahrh. bei den Griechen, Lateinern und Kopten verdrängt und ganz allgemein durch unsern jetzigen Text ersetzt wurde? Dieses textkritische Rätsel wird niemand lösen. Umgekehrt erklärt sich die Lesart des Syr. sin. sehr leicht als ein erster Versuch, eine Schwierigkeit zu beheben, die seitdem so viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Eine gesunde Textkritik wird daher die Lesart des Syr. sin. nicht als echt anerkennen können.

[1] Th. Calmes, L'Évangile selon Saint Jean, Paris 1904, 419f.
[2] Vgl. Th. Zahn, Einleitung II³, Leipzig 1907, 531.

Sind aber in unserem johanneischen Texte keine Änderungen möglich, so kann auch, wie ich bereits gezeigt habe, der Jo 18, 19 erwähnte ἀρχιερεύς kein anderer sein als Annas, der Schwiegervater des Kaiphas. Für den im Judentume grofsgewordenen Johannes hat es offenbar nichts Bedenkliches gehabt, den Mann ἀρχιερεύς zu nennen, der Hoherpriester gewesen war. Für die Juden blieb bekanntlich jeder seines Amtes entsetzte Hoherpriester ein ἀρχιερεύς[1], und auch unsere Synoptiker sprechen öfter von den noch lebenden ἀρχιερεῖς[2]. Das von Jo 18, 14—23 berichtete Verhör hat folglich keinen offiziellen Charakter gehabt.

Die Synoptiker haben dieses Verhör gänzlich übergangen. Ihre Berichterstattung führt uns nach der Gefangennahme Jesu sofort in das Haus des Kaiphas[3], wo Jesus vor dem versammelten Synedrium einem offiziellen Verhör unterworfen wurde (Mt 26, 57 Mk 14, 53 Lk 22, 54). Die Erzählung der Gerichtsverhandlungen nimmt bei allen drei Synoptikern fast denselben Verlauf; trotzdem sind viele der Ansicht, dafs Jesus nicht blofs einmal, sondern zweimal einem offiziellen Verhör unterworfen wurde: während Lk (22, 66 ff) eine Gerichtssitzung schildert, die in der Morgenfrühe statthatte, sollen Mt (26, 59 ff) und Mk (14, 55 ff) uns von einer Nachtsitzung des Synedriums erzählen. Wie verhält es sich damit? Vollgültigen Aufschlufs gibt darüber nur eine genaue Vergleichung der Texte, welche m. E. zu folgendem Ergebnis führt:

1. Sachlich bietet der Sitzungsbericht des Lk (22, 67—71) nichts, das nicht mit Mt (26, 63—66) und Mk (14, 61—64) in

---

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II[4], Leipzig 1907, 274.

[2] Mt 27, 1 Mk 15, 1.

[3] Die Wohnung des Annas und die Wohnung des Kaiphas müssen durch eine gemeinsame αὐλή verbunden gewesen sein; denn während nach dem johanneischen Berichte Petrus dem Herrn in den Vorhof des Annas folgt und ihn dort verleugnet (Jo 18, 15 ff), lassen die Synoptiker den Petrus in den Vorhof des Kaiphas gehen und verlegen auch dorthin die Verleugnungsszene (Mt 26, 58 ff Mk 14, 54 ff Lk 22, 54 ff). Wahrscheinlich bewohnten Kaiphas und sein Schwiegervater verschiedene Flügel ein und desselben Palastes.

vollem Einklang stände: Jesus wird von den Synedristen gefragt, ob er der Christus sei, der Sohn Gottes. Jesus antwortet im bejahenden Sinne und bekräftigt seine Antwort durch den Hinweis auf die kommende Herrlichkeit des Menschensohnes. Das genügt den Synedristen, um ihn der Blasphemie anzuklagen und dem Tode überliefern zu können.

2. Literarisch ist Lk in seinem Berichte abhängig von Mt-Mk; ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis ist nicht denkbar. „Die Worte τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν (Lk 22, 71) stimmen vollständig zusammen mit den Worten des Hohenpriesters bei Matthäus (26, 65) und Markus (14, 63): τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων .... Aufserdem bemerken wir eine Übereinstimmung der Worte αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ (Lk 22,71) mit: ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν (Mt 26, 65), bzw. ἠκούσατε τῆς βλασφημίας (Mk 14, 64). Weiterhin zeigt sich eine Ähnlichkeit zwischen den Worten Jesu: ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον (Matthäus-Markus), und denen, welche bei Lukas vorliegen: ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος“ [1]

Eine solche Übereinstimmung und Abhängigkeit in sachlicher und literarischer Hinsicht beweist zur Genüge, dafs das Verhör bei Lk identisch sein mufs mit dem Verhör bei Mt-Mk, wenn nicht anderweitige, schwerwiegende Gründe dagegen sprechen. Zwischen Mt 5—7 und Lk 6, 20—49 liegt nicht eine so nahe Verwandtschaft vor wie zwischen unsern Berichten, und doch wird allgemein zugegeben, dafs Mt und Lk ein und dieselbe Bergpredigt erzählen.

Aber schildern Mt und Mk nicht eine Nachtsitzung des Synedriums, während doch Lk eine Morgensitzung berichtet? Einen wirklichen Beweis für die angebliche Nachtsitzung wird man wohl niemals erbringen können! Wenn Mt und Mk auch im Anschlufs an die Gefangennahme Jesu die Überführung in das Haus des Kaiphas berichten, wo die Gerichtssitzung stattfand, so kann man daraus doch nicht folgern, dafs das

---

[1] Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freiburg 1903, 288.

Verhör noch während der Nachtzeit stattgefunden hat. Wer einmal die Abendmahlfeier mit ihren grofsartigen Handlungen, Gebeten und Reden ruhig überdenkt und auch den Gang zum Garten und den langwierigen Gebetskampf in Erwägung zieht, dem wird es sehr wahrscheinlich, dafs Jesus erst nach Mitternacht in Gefangenschaft geriet. Darauf bestand der Herr das Verhör vor Annas, und als er dann in die Wohnung des Kaiphas kam, versammelten sich die Synedristen zur Gerichtssitzung (Mk 14, 53). Beim Beginn des offiziellen Verhörs mochte schon der Morgen tagen. — Auch Mt 27, 1 und Mk 15, 1 beweisen nichts für eine angebliche Nachtsitzung des Synedriums. Die beiden Verse besagen nur, dafs das dem Verhöre folgende Urteil in der Morgenfrühe gefällt wurde[1]. Weil Mt und Mk im Anschlufs an das offizielle Verhör die Verhöhnung Jesu und die Verleugnung Petri geschildert haben, so wollen sie die neue Erzählung von der Überführung zu Pilatus nicht beginnen, ohne die Bemerkung zu machen, dafs die schon berichtete Verurteilung Jesu dem nun folgenden neuen Ereignisse zeitlich recht nahe stand. Mt 27, 1 und Mk 15, 1 sind eine nachträgliche chronologische Notiz zu der bereits geschilderten Synedriumssitzung. Die Annahme eines zweimaligen offiziellen Verhörs findet somit im Texte keine hinreichende Stütze. Auch kann man nicht behaupten, dafs die Juden durch das angebliche zweite Verhör ihrem Gesetze genügen wollten. Hätten die Synedristen sich den gesetzlichen Vorschriften fügen wollen, so würden sie nach dem ersten Verhör einen vollen Tag mit dem verdammenden Urteil gewartet haben[2]. Übrigens finden wir das ἔνοχος θανάτου ἐστίν ja gerade bei Mt und Mk, während Lk, der doch die angebliche zweite Sitzung schildern soll, nichts von

[1] Mt 27, 1: „Nach Tagesanbruch aber fafsten sämtliche Hohenpriester und die Ältesten des Volkes Beschlufs wider Jesus, um ihn zu töten.“

Mk 15, 1: „Und alsbald in der Frühe fafsten die Hohenpriester mit den Ältesten und Schriftgelehrten und das ganze Synedrium Beschlufs, banden Jesum . . .“

[2] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II⁴, Leipzig 1907, 263.

diesem formellen Todesurteile sagt. — Wie soll man sich endlich erklären, daſs das angebliche zweimalige Verhör beidemal in derselben Weise verlaufen ist? Lk stimmt doch sogar in einigen, keineswegs unbedeutenden Redewendungen fast wörtlich mit Mt und Mk überein! Wir werden folglich nur ein offizielles Verhör Jesu annehmen dürfen, das in der Morgenfrühe des Todestages Jesu statthatte.

II. Wenn nun feststeht, daſs Lk 22, 67—71 eine wirkliche Parallele bildet zu Mt 26, 63—66 und Mk 14, 61—64, so können wir auch mit hinreichender Sicherheit die zweite Frage beantworten, warum nämlich Jesus der Blasphemie bezichtigt wurde.

Als der Herr vor das Synedrium gestellt wurde, verfuhr man zunächst nach der bestehenden Rechtsordnung: durch Zeugenverhör suchte man einen Rechtsgrund ausfindig zu machen, der die Verurteilung Jesu möglich machen sollte (Mt 26, 59—62; Mk 14, 55—59). Als jedoch das Zeugenverhör zu keinem Resultate führte, da die Zeugen sich widersprachen, wandte sich der Hohepriester unmittelbar an Jesus und legte ihm die entscheidende Frage vor. Die Texte, welche diese Entscheidungsfrage bieten, setze ich hierhin:

Mt 26, 63: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daſs du uns sagst, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes!"

Mk 14, 61: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?"

Lk 22, 67—71: „Und sie (die Synedristen) sagten: Wenn du der Christus bist, so sage es uns. Er aber erwiderte ihnen: Wenn ich es euch sage, so glaubet ihr nicht. Wenn ich aber frage, so antwortet ihr nicht. Von jetzt an aber wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht Gottes. Es sagten aber alle: Du bist also der Sohn Gottes?"

Am klarsten ist der weitläufigere Text des Lk, und „Lk wird 22, 67 70 das geschichtlich Genauere geben, wenn er in zwei Fragen teilt, was Mt hier zusammengefaſst hat; vgl. dieselbe Unterscheidung in Mt 27, 42 und 43"[1]. Daſs bei Lk alle

[1] Zahn, Evangelium des Matthäus², Leipzig 1905, 697.

Synedristen als Fragesteller auftreten, ist von keiner Bedeutung; denn es versteht sich von selbst, daſs der Hohepriester, der Wortführer der Synedristen, die doppelte Frage formulieren muſste.

Auf die erste, mehr indirekte Frage: „Wenn du der Christus bist, so sage es uns" (Lk 22, 67), gibt Jesus eine ausweichende Antwort. Die Frage ist nach Jesu Ansicht ganz überflüssig. Die Erfahrung hat schon mehr als einmal gezeigt, daſs sein Zeugnis in den Augen der führenden jüdischen Kreise gar keine Bedeutung hat. Aber die Juden, die sich jetzt an Jesu niedriger Gestalt stoſsen, werden bald Zeugen seiner Herrlichkeit sein: „Von jetzt aber wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Macht Gottes" (Lk 22, 69). Diese Herrlichkeitsaussage war von einschneidender Bedeutung. Sie war ein Hinweis auf das Nachtgesicht im Buche Daniel (7, 13 ff), und für die schriftkundigen Juden lag es nun offen zutage, daſs Jesus die Würde des von Daniel geschauten Menschensohnes für sich in Anspruch nahm. Diese Würde aber war nach jüdischer Auffassung die Messiaswürde — nichts mehr und nichts weniger. Die Bilderreden des Henochbuches und die Auslegung des R. Akiba zu Dn 7, 13 ff lassen uns darüber keinen Zweifel[1]. Die Herrlichkeitsaussage (Lk 22, 69) verriet somit den Synedristen, daſs Jesus, trotz seiner ausweichenden Antwort, der Messias seines Volkes sein wollte. Doch dies genügte ihnen nicht. Sie wollten eine ganz offene und deutliche Aussprache Jesu herbeiführen und fragen ihn darum, gestützt auf seine Herrlichkeitsaussage, zum zweiten Male: „Du bist also der Sohn Gottes?" (Lk 22, 70.) Es liegt wohl auf der Hand, daſs in der zweiten Frage „Sohn Gottes" gleichbedeutend sein muſs mit „Christus". Denn weil diese zweite Frage ihrer Formulierung nach eine Schluſsfolgerung ist aus der Herrlichkeitsaussage Jesu und weil Jesus durch den Hinweis auf die Danielstelle nach jüdischer Anschauung nur die Messiaswürde für sich in Anspruch genommen hatte, versteht es sich von selbst, daſs die zweite Frage der Syn-

[1] Dalman, Worte Jesu, Leipzig 1898, 199—201.

edristen nur eine Messiasfrage sein kann. Die Frage nach der metaphysischen Gottessohnschaft konnte überhaupt kein Jude an den Herrn stellen. Die genaue Erforschung der Zeitgeschichte Jesu hat deutlich gezeigt, dafs kein Zeitgenosse Jesu einen göttlichen Messias erwartete; nicht einmal die jüdischen Apokalyptiker, die sich klar über die Präexistenz des Messias aussprachen, wufsten etwas von seiner göttlichen Natur[1].

Die zweite Frage der Synedristen, die Jesus in bejahendem Sinne beantwortete, ist somit eine Messiasfrage gewesen. Jesus ist der Blasphemie bezichtigt worden, weil er erklärte, der Messias seines Volkes zu sein. Cellini, der katholischerseits eine Monographie über den Gottessohnstitel bei den Synoptikern geschrieben hat, will allerdings diese Auffassung nicht gelten lassen. Die Juden, so meint er, wufsten, dafs Jesus die Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne für sich in Anspruch nahm. Jesus hatte nach dem Johannesevangelium in breiter Öffentlichkeit gelehrt: „Ich und der Vater sind eins" (Jo 10, 30). Damit war für die Synedristen die Frage nach der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu wie von selbst gegeben und ist Lk 22, 70 wie in den Parallelstellen vorauszusetzen[2]. Diese Schlufsfolgerung Cellinis ist offensichtlich praeter rem. Wir haben gar nicht zu untersuchen, was die Synedristen fragen konnten, sondern was sie laut der synoptischen Berichte tatsächlich gefragt haben. — Aber haben denn die Juden wirklich gewufst, dafs Jesus die Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne für sich in Anspruch nahm? Aus dem Herrenworte Jo 10, 30 haben die Juden gar nicht gefolgert: Jesus behauptet, ein Sohn Gottes zu sein, sondern: Jesus behauptet, Gott zu sein (Jo 10, 33). Der Gedanke an eine metaphysische Gottessohnschaft lag den Volksgenossen Jesu, die im starresten Monotheismus grofs geworden waren, so fern, dafs sie überhaupt nicht an die Möglichkeit einer solchen Gottessohnschaft

[1] Rose, Études sur les Évangiles, Paris 1902, 190. Lagrange, Messianisme chez les juifs, Paris 1909, 84 ff. Bousset, Die Religion des Judentums[2], Berlin 1906, 297 ff.

[2] Cellini, Il valore del titolo „Figlio di Dio", Roma 1907, 182 ff.

dachten. Der von Cellini zitierte Johannestext kann folglich in keiner Weise gegen obige Ausführungen ins Feld geführt werden.

Aber noch eine andere Schwierigkeit bleibt zu erledigen: Konnte das einfache Messiasbekenntnis Jesu als Blasphemie gedeutet werden? Nach weit verbreiteter Ansicht war das nicht möglich. „Wie kamen die Juden zu dem Begriffe einer Gotteslästerung, wenn Christus sich nach ihrem Urteil nicht für den wirklichen Sohn Gottes ausgegeben hätte? . . . Hätten sie ‚Sohn Gottes' im Sinne der modernen Kritik genommen gleich Messias, so hätten sie, weil sie seine Messianität nicht verstanden, ihn der Schwärmerei, der Volkserregung beschuldigen, ihn der Schmach der Lächerlichkeit preisgeben und vertreiben können, aber doch nie der Lästerung und des Todes schuldig verurteilen dürfen."[1] Gewifs, in unsern Augen ist ein Schwärmer, der den Messiastitel in Anspruch nimmt, kein Gotteslästerer, aber die Juden, die den Herrn verurteilten, mafsen doch mit wesentlich andern Mafsen als wir Christen des 20. Jahrhunderts. Nach Ansicht der Synedristen mufste der Messias die verkörperte Idee des theokratischen Königs sein, so wie die volkstümliche Erwartung sich denselben damals dachte. Das Kommen eines solchen Messias war für das damalige Judentum fest verankert mit dem Glauben an den alttestamentlichen Bundesgott: Jahwe hatte einen solchen Messias versprochen und Jahwe mufste sein Wort einlösen. Nun aber stand inmitten der Synedristen ein armer, verachteter Galiläer mit dem Bekenntnis auf den Lippen: Ich bin der von Jahwe verheifsene Messias — das war nicht nur eine Schmach für das heilige Volk, das war auch eine Verunglimpfung der göttlichen Verheifsungen und eine Schmähung des Bundesgottes. Jesus strafte nach Ansicht der Juden den Bundesgott und seine Verheifsungen Lügen.

Man kann somit wohl begreifen, dafs das Messiasbekenntnis Jesu in den Augen der Synedristen als eine wirkliche Gotteslästerung empfunden und beurteilt wurde.

---

[1] Bartmann, Das Himmelreich und sein König, Paderborn 1904, 144 u. 145.

Schlufsergebnis: Jesus hat nur einmal vor dem jüdischen Synedrium gestanden und ist auf Grund seines Bekenntnisses, der Messias, nicht aber der Sohn Gottes im metaphysischen Sinne zu sein, der Blasphemie bezichtigt worden.

Bruchstücke des ersten Clemensbriefes.

Nach dem achmimischen Papyrus der Strafsburger Universitäts- und Landesbibliothek mit biblischen Texten derselben Handschrift. Herausgegeben und übersetzt von Friedrich Rösch. Mit einer Lichtdrucktafel. gr. 4⁰ XXVIII, 166 S. autograph. Text und 16 S. Index. Gedruckt mit Unterstützung der Cunitz-Stiftung. Strafsburg i. E. 1910, Verlag von Schlesier & Schweikhardt. M. 20.—

Durch seine Dissertation „Vorbemerkungen zu einer Grammatik der achmimischen Mundart“ hat R. seine Befähigung für die sprachliche Behandlung koptischer Texte bewiesen. Die vorliegende Ausgabe ist mustergültig. In der Einleitung gibt R. genaue Angaben über die Handschriften; es liegen jetzt folgende Hss und Übersetzungen zum 1. Clemensbriefe vor. A = Cod. Alexandrinus (5. Jahrh.) 1633. C = Cod. Cpolitanus (datiert v. J. 1056) 1875. L = Cod. Florinensis (die altlateinische Übersetzung aus dem 12. Jahrhundert) 1894. S = Cod. Cantabrigensis (die syrische Übersetzung, datiert v. J. 1169/70) 1876. K_1 = Cod. Berolinensis, achmimische Übersetzung (2. Hälfte des 4. Jahrh.) 1905. K_2 = Cod. Argentinensis, achmimische Übersetzung, enthaltend cap. 1—26_2 (2. Hälfte des 5. Jahrh.) 1905. Die Vergleichung von K_2 mit den andern Texteszeugen ergibt nach Ausscheidung und Berichtigung des zweifelhaften Textes, dafs K_2 mit ACSLK_1 im grofsen und ganzen auf einen gemeinsamen Archetypus zurückgeht, dafs aber daneben für K_2 (und wohl auch K_1) und L noch eine besondere Quelle existiert, deren Überlieferung sich frühzeitig von der der übrigen Texte getrennt haben mufs, da beide in wichtigen Punkten einander gegenüberstehen. In einer sehr sorgfältigen Vergleichung zwischen K_2 und K_1 zeigt R., dafs K_2 trotz der schlechten Erhaltung ein sehr zuverlässiges Hilfsmittel zur Prüfung der vorliegenden Versionen und Übersetzungen ist und manches zur Rekonstruierung des primären griechischen Textes beitragen kann. Innerhalb der achmimischen Literatur scheinen zwei selbständige Versionen des ersten Clemensbriefes vorhanden gewesen zu sein, von denen K_2 wahrscheinlich die bessere Überlieferung repräsentierte. Die von R. edierte Hs enthält noch den Jakobusbrief und einige Seiten des Jo-Ev. Die Übersetzung erwies sich wegen der öfter verstümmelten Texte als schwierig; R. hat die fraglichen Stellen in Text und Übersetzung gekennzeichnet und ein treffliches koptisches Vokabularium beigefügt, so dafs eine Einzelprüfung erleichtert wird. Auch durch die Anmerkungen und den reichen textkritischen Apparat ist allen Anforderungen der Editionstechnik völlig Genüge geleistet. Dem Verfasser, der Cunitzstiftung für die Unterstützung und dem Verleger für die gute Ausstattung gebührt aufrichtiger Dank.

Breslau. Haase.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1911** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

A. Literatur, die A und NT zugleich umfaſst.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Catalogue *des Mss, légués à la bibliothèque de l'université de Liège par le Baron Adrien Wittert.* Par J. Brassiné (XV u. 243. Liège 1910, Cormaux): 2 lat. Bibeln und 2 illustrierte Bibeln und eine französische Apokalypse mit Kommentar sind enthalten.

Weinberger, W., *Die griechischen Hss des Prinzen Eugen von Savoyen* (Wiener Eranos. Zur 50. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner in Graz 1909 [Wien 1909] 137--144): Auch Biblika sind darunter (nach BzZ XIX 575).

Catálogo *de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial* por el P. G. Antolín. I (a. I—d. IV, 32) (LV u. 576. Madrid 1910, Imprenta Helénica): Eine Reihe von Bibelhss und andern exegetischen Schriften wird verzeichnet.

Scherman, L., *Orientalische Bibliographie.* XXII *(für 1908)* (VII u. 330. B. 1910, Reuther. *M* 12.—): V 4. AT. Judentum (S. 204—244), darunter auch NT.

Table générale *de la Revue biblique (1900—1908)* (P., Lecoffre. *Fr* 2.—).

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon* usw. [s. BZ VII 350]. Lief. 43 bis 46: Samson—Tatian (II. Bd, Sp. 1921—2304. München 1910/11, Allg. Verlags-Gesellschaft. à *M* 1.—): Von der 41. Lief. ab seien folgende umfangreichere biblisch-exegetische Artikel notiert: Richter (Döller), Römerbrief (Nisius), Saadja (Engelkemper), Saba (Grimme), Sabbat (Hehn), Salomo (Holzhey), Samaritaner (Schühlein), Samuel (Wiesmann), Saul (Wiesmann), Schöpfungsbericht (Nikel), Sechstagewerk (Engelkemper), Septuaginta (Schühlein; es ist nicht das Kartell der deutschen Akademien, sondern eine andere Gruppe, welche die Neuherausgabe der LXX vorbereitet), Sibyllinen (Weyman), Sinai (Szczepanski), Sintflut (Nikel), Sirach (Peters), Sprachverwirrung (Engelkemper), Sprüche Salomons (Euringer), Stiftshütte (Schlögl), Synagoge (Engelkemper), Synopsis (Nisius), Syrische Bibelübersetzungen (Göttsberger), Syrische Sprache (Holzhey), Targumim (Schühlein). Das umfangreiche und verdienstvolle Werk nähert sich dem Abschlusse.

Dictionnaire *apologétique de la foi catholique* etc. [s. BZ VIII 281]. 4. éd. Fasc. VI: Évangile — fin du monde (Sp. 1601—1920. P., Beauchesne): S. oben S. 59. Der Artikel „Évangiles canoniques" (Lepin) wird geschlossen. Er stellt eine umfangreiche, erschöpfende Schrift über allgemeine und einzelne Fragen dar. Durand steuert den Artikel über „Exégèse" bei und behandelt gründlich die Geschichte der Exegese, ihr Verhältnis zum Dogma und zu Tradition und Kirche.

The catholic encyclopedia. Vol. IX: Lapr—Mass (XV u. 800. N. Y., Appleton [Freiburg i. B., Herder]): S. oben S. 60.

Encyclopaedia *of religion and ethics.* Ed. by J. Hastings and J. A. Selbie. III: Burial—confessions (918. Edinburgh, Clark. 28 *s*): S. BZ VIII 282.

The new Schaff-Herzog Encyclopedia of religious knowledge usw. [s. BZ VIII 63]. VIII u. IX. Bd: Morality—Reuchlin (Ld., Funk. à 21 *s*): S. oben S. 69.

Theologische Enzyklopädie. IX: Klaude — die apokryphen Bücher des NT. Zusammengestellt unter Redaktion von N. N. Glubokovskij [russ.] (XI u. 470. St Petersburg 1910): Vgl. BZ VIII 282.

Davis, J. D., *A dictionary of the Bible.* With many new and original maps and plans and amply illustrated. 3rd ed. (VII u. 840. Philadelphia, Westminster Press).

The Expositor's dictionary *of texts. Containing outlines, expositions and illustrations of Bible texts with full references to the best homiletical literature.* Ed. by W. R. Nicoll and J. T. Stoddart with co-operation of J. Moffatt. I. *Gn to Mark* (4⁰. 1066. Ld., Hodder. 25 *s*).

Hagen, M., S. J., *Lexicon biblicum.* Vol. III (Cursus Scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, I. Knabenbauer, F. de Hummelauer aliisque Soc. Jes. presbyteris I, V 3: 1342 Sp. Mit vielen Plänen und Karten. P., Lethielleux. *Fr* 16.—): S. BZ IV 70, V 283. Damit liegt zum erstenmal ein neueres katholisches Bibellexikon vor. Als Mitarbeiter zeichnen bei Spezialartikel J. G. Hagen, Fonck, Knabenbauer, Zorell, seltner Cladder, Wiesmann, Koch. Die Artikel weisen verschiedenen Umfang auf. Einer der größten ist wohl der über Jerusalem (50 Spalten), das eine besonders gründliche Bearbeitung gefunden hat. Hier waren natürlich bestimmte Grenzen gezogen. Mit der Breite und Reichhaltigkeit Vigouroux' will und kann das Werk nicht wetteifern. Der Bibliograph achtet naturgemäſs zunächst auf die Literatur. Hier zeigt sich keine Einheitlichkeit; Fonck und Cladder stimmen zusammen und werden für ihre Übersichtlichkeit sicherlich Dank ernten. Doch wird man neuere Angaben manchmal vermissen. Freilich hängt der sachliche Wert der Artikel nicht von solcher Sonderliebhaberei ab. Bei der notwendigen Auswahl kann man nicht allen Wünschen gerecht werden. Eine sachliche Würdigung müſste eigentlich immer auf die Exegese zurückgreifen, weil ein Übersichtswerk in erster Linie Resultate bieten soll. Um im Allgemeinen zu bleiben, so ist der Standpunkt des Herausgebers und der Mitarbeiter, soweit sie hier zu Worte kommen, streng konservativ. Doch wird ein Freund fortschrittlicher Bibelforschung mit Befriedigung unter „Heva" eine leise Andeutung freierer Auffassung im Zitat aus Augustin lesen. Unter „Paradisus" wird Engelkempers Darlegung über eine populäre Paradiesesgeographie ohne ausdrückliche Billigung zwar, aber auch ohne direkte Ablehnung ausführlich aufgenommen. Unter manchen Stichworten macht sich eine Übergehung von Fragen bemerkbar, die wohl nicht ohne Absicht geschehen ist. Daſs unter „Logos" die Logosstellen aus Sap fehlen, ist mir aufgefallen. Daran mag die Zersplitterung des Nomenklators in diesem Punkte (Logos, Sapientia, Verbum) schuld sein. Beabsichtigt wird es aber sein, daſs man z. B. unter „Verba foederis decem" über den angeblichen Dekalog Ex 34, unter „Sinai" über die Lagebestimmung bei Kadeš und in Arabien, unter „Sabbatum" über die Theorie vom babylonischen Ursprung nicht aufgeklärt wird. Man kann es sehr wohl würdigen, daſs ein Bibellexikon von mäſsigem Umfang nicht jede abzulehnende Ansicht verzeichnen kann, und trotzdem der Meinung sein, daſs in solchen Dingen die Enthaltsamkeit hier zu weit geht. Manche, besonders archäologische und naturwissenschaftliche Artikel sind wiederum nach den gegebenen Verhältnissen meisterhaft gearbeitet. Übrigens muſs bei einem Gesamturteil über das Werk immer im Auge behalten werden, daſs das Lexicon biblicum ein Glied im groſsen, ineinander greifenden Cursus Scripturae sacrae bildet und darein sich fügen muſs. Vieles, was man im isoliert betrachteten

Lexikon vermissen möchte, bietet das Gesamtwerk. Im grofsen und ganzen müssen wir in dem Bibellexikon eines der wertvollsten Stücke des grofsen Bibelwerkes sehen, dessen Bearbeiter nunmehr frei werden für weitere Aufgaben der nächsten Jahre.

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. XXXVI: Scribe—Sinai (Sp. 1537—1760. P., Letouzey. *Fr* 5.—): S. BZ VIII 282. Mit 5 Karten. Gröfsere Artikel: Sélah (J. Parisot), Sennachérib (E. Pannier), Version des Septante (E. Mangenot), Saint Sépulcre (A. Legendre), Sésac (C. Lagier), Oracles Sibyllins (P. Batiffol), Sichem (L. Heidet), Sinai (unvollendet).

Conférences *de Saint-Étienne* (École pratique d'Études Bibliques). II. *1910—1911* (Études palestiniennes et orientales: 12⁰. 309. P., Lecoffre): Zum 1. Bändchen der Sammlung (s. BZ VIII 282f) fügt die rührige und erfolgreiche Bibelschule der Dominikaner in Jerusalem ein zweites, nicht minder interessant und lehrreich. Lagrange (A la recherche des sites bibliques S. 1—56) würdigt die Arbeit, biblische Orte festzustellen, vom methodischen Gesichtspunkt aus. Die urkundlichen Belege werden ihrem Werte und ihrer Art nach geschildert. Mit vielen Beispielen beleuchtet er den häufigen Unwert der Überlieferungen und ihre Schicksale, um die rechte Vorsicht bei topographischen Forschungen zu lehren. Dhorme (Les Aryens avant Cyrus, S. 57—104) steuert eine meisterhaft orientierende Studie zur Geschichte der Arier bei. Abels Arbeit (La prise de Jérusalem par les Arabes [638], S. 105—144) reicht zwar nicht mehr in die biblischen Zeiten hinauf, ist aber von Wert für die Topographie von Jerusalem. Génier (Bonaparte en Syrie 1799, S. 145—194) beschäftigt sich mit einer Episode der neueren Geschichte Syriens. Créchet (Le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé et ses souvenirs d'Orient, S. 195—232) zeichnet mit Liebe das Lebensbild eines Orientforschers. Germer-Durand (La sculpture franque en Palestine, S. 233—257) gibt eine Entwicklungsgeschichte der fränkischen Skulptur in Palästina (mit Abb., darunter auch die neugefundenen, schönen Kapitäle aus Nazareth). Biever (Au bord du lac de Tiberiade, S. 259—307) setzt seine gemütvollen, ansprechenden Schilderungen des wichtigen evangelischen Schauplatzes fort. Die Flora und Fauna des Seegebietes führt er nach Bezeichnung und Art den Lesern vor Augen.

Fünfter Weltkongress *für freies Christentum und religiösen Fortschritt.* Berlin, 5. bis 10. August 1910. Protokoll der Verhandlungen. II. Bd. Hrsg. von M. Fischer und F. M. Schiele (S. 353—813. B.-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb): Einzelnes wird unter die zugehörige Rubrik eingereiht.

Macalister, A. S., *Gleanings from the minute-books of the Jerusalem literary Society* (PEF XLIII 28—33 83—90): S. BZ VIII 283. XXV. The Samaritans in 1850. XXVI. Jamiʿa es-Sittīn, near Seilūn. XXVII. The revolt and earthquake of Jerusalem in 1834. XXVIII. Awsâm (Stammesabzeichen). XXIX. Remarks on a Phoenician gem. Damit schliefsen die Auszüge.

Palästinajahrbuch *des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswiss. des hl. Landes zu Jerusalem.* Hrsg. von G. Dalman. VI. Jahrg. (II u. 136 m. 5 Taf. u. 1 Karte. B. 1910, Mittler. *M* 3.—): Vgl. BZ VIII 282. Jahresbericht, Bericht über eine 22tägige Reise des Instituts im 1. Teil (S. 1—24). Im 2. Teil folgen fünf Arbeiten des Instituts: Dalman zeigt, wie weit das Jetzt in Palästina in vielen Dingen vom Einst abliegt (S. 27—37); Grefsmann, Der Eckstein (zu Is 28, 14—22, Ps 118, 21—23; 144, 12—15) (S. 38—45); Alt untersucht (S. 46—62) die Lage von Mizpa in Benjamin (= tell en-nasbe); Kahle beschreibt (S. 63—101) die muslimischen Heiligtümer in und bei Jerusalem; Rothstein schildert (S. 102—136) die muslimischen Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem.

2. *Einleitung. Inspiration. Kanon.*

Bennett, W. H., and **Adeney, W. F.**, *A biblical introduction. OT* by Bennett. *NT* by Adeney (VIII, VIII u. 470. Ld., Methuen. à 3 *s* 6 *d*).

Camerlynck, A., *Compendium introductionis generalis in S. Scripturam.* P. I: *Documenta* (XII u. 128. Brüssel, Beyaert. *Fr* 1.60): Eine sehr praktische Zusammenstellung alles Urkundlichen, das zum Studium der allgemeinen Einleitung notwendig ist. Bis 1. September 1910 sind die Dokumente noch aufgenommen. Die Vorrede datiert vom 5. November 1910. Die Aktenstücke sind geordnet nach sieben verschiedenen Rubriken: De ratione studiorum S. Scripturae, Documenta ecclesiastica ad illustrandam doctrinam catholicam de inspiratione et inerrantia S. Scripturae, De canone sacrorum librorum (beginnt erst mit Sir 44 ff und läſst u. a. auch den talmudischen Kanon aus), De textibus primigeniis S. Scripturae, De historia versionum (auch die Vulgatarevision ist berücksichtigt), De editione et lectione S. Scripturae, De interpretatione S. Scripturae seu de Hermeneutica sacra (hier sind auch solche Dekrete aufgenommen, die die spezielle Einleitung betreffen bis zum Dekret der Bibelkommission über die Pss). Der praktische Gedanke, der in andern Disziplinen, z. B. Kirchengeschichte, Dogmatik, schon längst Beachtung gefunden hat, darf als glücklich begrüſst werden und verdient weiteren Ausbau. Manche sonst schwer erreichbare und sehr zerstreut publizierte Dokumente sind hier zugänglich gemacht.

Mader, G., *Introduzione generale al Vecchio ed al Nuovo Testamento.* Versione dal tedesco del F. Turco con note ed aggiunte (Turin, Marietti. *L* 3.—): S. BZ VII 359.

Ragg, L., *The book of books. A study of the Bible* (336. Ld. 1910, Arnold. 5 *s*).

Mutschmann, H., *Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch* (Hermes XLVI 93—107): Erörtert, wie die Praxis entstand und sich entwickelte, den einzelnen Büchern Inhaltsangaben und den Kapiteln Überschriften beizusetzen.

Bonucci, A., *Sull' ispirazione* (Coenobium 1910).

Henderson, G., *The Bible a revelation from God.* A new primer for teachers, especially in Sunday schools (Edinburgh, Clark. 6 *d*).

Gaussen, L., *„Theopneustia". The plenary inspiration of the Holy Scriptures.* D. Scott's translation. Reed. and rev. by B. W. Carr. 3rd ed. (12°. 367. Ld., Thyne. 1 *s* 6 *d*).

Geers, W., *Zur Poesie der Bibel.* Progr. Papenburg 1910 (112 S. mit 1 Karte).

Smith, G. B., *Can the distinction between canonical and non-canonical writings be maintained?* (BW XXXVII 19—29): Wenn der Obersatz — göttliche Autorität der Kirche — feststeht, so ist die katholische Theorie der Unterscheidung befriedigend. S. gesteht diese Prämisse nicht zu. Sonst findet er bei den Reformatoren keinen genügenden Unterscheidungsgrund. S. deckt schonungslos die Unhaltbarkeit eines Kanons im Protestantismus auf. Der Kanon ist für ihn bloſs eine geschichtliche Tatsache der Vergangenheit, die nur deshalb noch fortgeschleppt und nicht abgeworfen wird, weil die neue Zeit ihre religiöse Überzeugung nicht mehr auf die Bibel als solche gründet.

Lefort, T., *Théodore de Tabennèsi et la lettre pascale de St.-Athanase sur le canon de la Bible* (Muséon XI [1910] 3/4, 205—216).

3. *Geschichte der Exegese. Schriftstudium.*

Sherlock, F., *Testimonies to the Book* (134. Ld., Gardner. 1 *s* 6 *d*): Sammelt Aussprüche über die Bibel (nach ExpT XXII 362).

Lortsch, D., *Histoire de la Bible en France, suivie de fragments relatifs à l'histoire générale de la Bible et d'un aperçu sur le colportage biblique en France et en Indo-Chine au XXe s.* avec un index alphabé-

tique. Préface de M. Lelièvre. 65 ill. et 2 planches hors texte (XXVIII u. 590. P. 1910, Soc. bibl. brit. *Fr* 7.50).

Delisle, L., La Bible de Robert de Billyng et de Jean Pucelle (Rev. de l'art chrétien 1910 Sept.-Okt.).

Kandziora, L., *Das gereimte Bruchstück des Buches der Könige und die entsprechende Prosa.* Diss. Greifswald 1910 (153. Greifswald, Adler): Das Buch der Könige, die geschichtliche Einleitung zum sog. Schwabenspiegel, enthält die Könige der alten Ehe (= Bund) und der neuen Ehe und reicht bis auf Kaiser Konrad III. Der 1. Teil enthält eine Bearbeitung der atl Geschichte. Das gereimte Bruchstück ist nur im Cod. germ. 201 der Hof- und Staatsbibliothek in München erhalten. K. behandelt beide Formen handschriftlich und kritisch.

Herrlich, J., *Das englische Bibeldrama zur Zeit der Renaissance und Reformation mit besonderer Berücksichtigung von Udall's Komödie Jacob and Esau.* Diss. München 1908 (70. Bad Aibling 1909, Haack): H. orientiert über Geschichte des Bibeldramas, besonders in England. Unter den einzelnen Bibeldramen beschäftigt sich H. ausführlicher mit der Komödie „Jacob and Esau", die bisher noch nicht behandelt worden war.

Meifsinger, K., *Luthers Exegese in der Frühzeit* (86. Lp., Heinsius' Nachf. *M* 2.75): Luthers Verhältnis zur Vulgata und den Urtexten wird untersucht.

Stellhorn, F. W., Der Schriftbeweis des lutherischen Katechismus (Schlufs) (Theol. Zeitblätter XXIX 6 [1910 Nov.]).

Lohnes, A., *Der Einflufs der Bibel auf die Dichtungen des Francis Quarles.* Diss. Strafsburg 1909 (VIII u. 123. Heidelberg 1909, Dörr): Francis Quarles ist ein religiöser Dichter, der 1592—1644 in England lebte. Paraphrasen von 7 biblischen Büchern liegen vor. L. behandelt die Dichtungen in ihrem Verhältnis zur biblischen Vorlage, von der Quarles nicht viel abweicht.

Tarin, J.-H., *Spinoza théologien.* Diss. Genf 1910.

Bruhn, Ernst Wilhelm Hengstenberg (Stst VIII 677—683): Ansprechendes Lebensbild.

Canton, W., *A history of the British and foreign Bible Society.* Vol. III to V (XI u. 486; XI u. 477; XI u. 455. Ld. 1910, Murray. 30 *s*): Die 2 letzten Perioden werden darin dargestellt: 1854—1884, 1884—1904.

Hedley, *Lex Levitarum oder Vorbereitung auf die Seelsorge.* Übers. von O. Stark O. S. B. (256. Paderborn, Bonifaciusdruckerei. *M* 2.60): H., Bischof von Newport, redet u. a. auch von Nutzen und Art des Schriftstudiums (vgl. Die Wahrheit. Kath. Kirchenz. I 198 ff).

Moulton, R. G., *The literary study of the Bible.* Rev. and partly rewritten (586. Ld., Pitman. 6 *s*).

Pierson, A. T., *Knowing the scriptures. Rules and methods of Bible study* (466. Ld. 1910, Nisbet. 5 *s*).

Woods, D. J., Bible in our public schools and universities (Union Seminary Magazine 1910 Okt.-Nov.).

Eger, K., Die biblischen Wunderberichte und der Religionsunterricht (Monatsbl. f. d. ev. Religionsunt. IV 97—105 134—141): Die Wunder sollen nicht als physikalische Ereignisse, sondern als religiöse Tatsachen, welche die Führung unseres persönlichen Lebens durch Gott beweisen, zum Ausgangspunkt des Unterrichtes genommen werden. Dazu veranlassen E. die naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten gegen dieselben, und er glaubt den Kindern dadurch religiös mehr zu bieten. Die Stelle eines Beweismittels für den Glauben existiert für E. nicht.

4. *Bibelkritik. Bibelkritik bei den Katholiken.*

Bacon, B. W., *The theological and practical issues of Biblical criticism.* An adress (19. Ld., Williams. 9 *d*). — *Ders., Die Ergebnisse der Bibelkritik für Theologie und Praxis* [Übers.] (Fünfter Weltkongrefs f. freies

Christentum u. rel. Fortschritt II [s. oben S. 279] 353—371): Neutestamentliche Kritik wird neben einigen allgemeinen Gedanken berücksichtigt.

Dawson, J. L., The Bible and ethical codes (BW XXXVI 243—251): Die Bibel kann als Moralkodex der „alten Asiaten" nicht für alle Zeiten genügen. Es gibt noch eine Menge anderer Formen, durch die Gott das Ethos der Menschen beeinflufst.

Dennert, E., *Bibel und Naturwissenschaft* (321. Halle a. S., Mühlmann. *M* 4.—): Enthält folgende Abschnitte: Die gesicherten Ergebnisse der Naturwissenschaften, die Grundwahrheiten der Bibel und die Naturwissenschaften, die Heilswahrheiten der Bibel und die Naturwissenschaften (nach Köln. Volksz. 1911, Lit. Beil. Nr 20).

Gardiner, J. B., Psychic research and Holy Scripture (The Interpreter VII 288—302): Die moderne Psychologie erleichtert uns den Glauben an manche wunderbare Erzählung der Bibel. Besonders benutzt G. das Fern- und Hellsehen zu diesem Zwecke.

Ellis, P. A., *Modern views of the Bible.* With an introduction by A. Robinson (146. Ld., Ouseley. 2 s).

Gilbert, G. H., Interpretation of the Bible and the progress of Christian civilization (The North-Am. Rev. CXCIII [1911 Apr.] 551—560): Aus Anlafs des Jubiläums der englischen Authorized Version legt G. dar, wie die Bibelauffassung die christliche Zivilisation behindert und gefördert habe. Man habe die Bibelauffassung für unveränderlich gehalten, man habe die Theologie des 3. und 4. Jahrh. n. Chr. für biblisch genommen; ein Teil der Bibel galt so zuverlässig wie der andere; man suchte in der Bibel eine geschlossene Weltanschauung. Dafs Jesus das Volk vom Buchstabenglauben an das AT befreite, dafs Luther und Calvin das Volk von der offiziellen kirchlichen Bibelauffassung loslöste, dafs der moderne geschichtliche Kritizismus dieses Befreiungsstreben fortsetzte, sind nach G. 3 fördernde Momente in der Bibelauffassung. Als Ausdruck einer kritischen Richtung im nordamerikanischen Protestantismus ist der Artikel zu würdigen.

Payne, T., *Crisis of the churches: Bible or evolution?* (210. Ld., „Christian Herald". 2 s).

—a—, *O. Hummelauer i O. Talija o nepogrješivosti Biblije [P. Hummelauer und P. Talija über die Irrtumslosigkeit der Bibel]* (Bogoslovska smotra I [Zagreb 1911] 2, 11—31): Darlegung der einschlägigen Aufstellungen P. H.s und P. Talijas (s. BZ VII 365) mit kurzem Hinweis auf die Anschauungen von Lagrange, Prat, Zanecchia, Pesch und Billot. Das Urteil wird dem Leser anheimgestellt. Lippl.

Hartl, V., Die Wahrheit der heiligen Geschichten (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIV 282—291): Zum Teil Abwehr gegen Egger (s. BZ VIII 287). H. mildert die extreme Stellungnahme Egger gegen die fortschrittliche Schule. Aufserhalb des Lehrgutes der Bibel erkennt H. Züge als möglich an, welche, in den Bericht des Hagiographen selbst verflochten, dennoch nicht in ihrer Gänze objektive Wahrheit enthalten.

Merchich, M., Zum Begriff des Menschlichen in der hl. Schrift (ThQ XCII 587—607): Wenn die Anpassung an den Augenschein die Bibel irrtumslos lasse, dann ist jede Schrift irrtumslos. Es ist grundfalsch, dafs die Menschen zunächst am Augenschein haften, dafs man sich im Reden der Sprechweise der Ungebildeten anpassen müsse, dafs Gott sich einer Sprechweise bedienen dürfe, vermöge deren er von den Menschen unvermeidlich falsch verstanden werden würde. Die erste dieser 3 von M. bekämpften falschen Voraussetzungen behandelt er vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, der für die Anwendung auf die Hl. Schrift nicht in Frage steht. Genau besehen hat M. recht, wenn er eine Anpassung an den Augenschein einen Irrtum nennt. Für vorwürfige Frage macht diese Bezeichnung nichts aus, da es sich ja um die Ausdehnung

der Irrtumslosigkeit dreht, nicht um Irrtumslosigkeit sans phrase etwa auch im sprachlichen Ausdruck u. a. M. geht im Kampfe gegen Fonck (s. BZ IV 77) viel zu weit. Doch ist seine Bemängelung des Fonckschen Grundsatzes, dafs es nur auf die gottgewollte Bedeutung der Sätze ankomme, mochten sich Schriftsteller und Leser auch Irrtümliches darunter denken, beachtenswert.

Minjon, E., *Populär-apologetische Bedenklichkeiten* (Kath. 4. F. VII 57 bis 71): Warnt davor, ihm bedenklich scheinende, nicht allgemein anerkannte Theorien über die Fachkreise hinaus unter das Volk zu tragen. Er findet dadurch die Glaubensfreudigkeit und -festigkeit gefährdet und sorgt sich um eine solide wissenschaftliche Grundlage der modernen Apologetik. Ude (s. oben S. 101) ist ihm mit seiner „natürlichen" Erklärung zu modernkritisch, seine Visionstheorie nicht erweisbar. Besonders wendet sich M. gegen „Bibel und Naturwissenschaft" und „Hat Gott die Welt erschaffen" (Apologet. Volksbibliothek M.-Gladbach, Volksvereinsverlag Nr 2 und 3), wo, freilich lediglich in guter Absicht, unreife Theorien vertreten würden. Auch Schmitt (s. oben S. 67) werde mehr in destructionem als in aedificationem wirken; doch sei die Inspirationslehre korrekt behandelt. M. selbst gesteht zu, dafs zeitlich beschränkte Wendungen als sprachliches Material zum Ausdruck biblischer Gedanken gebraucht werden könnten. Für sich selbst wird M. der vorliegenden Schwierigkeiten Herr durch harmonisierende Deutung. Euringers Heft (s. BZ VIII 323) findet Anerkennung im exegetischen Teil, dagegen kann er ihm den Abstecher in das Gelobte Land der modernkritischen Theorie nicht hingehen lassen. M.s eigene Prinzipien sind zu ersehen aus einem früheren Aufsatz (s. BZ VIII 322, IX 100 und unten S. 319). Er steht im wesentlichen auf konservativem Boden ohne alle Zugeständnisse an neuere Versuche und auch ohne hinreichendes Verständnis für die Schwierigkeiten einer überzeugenden Exegese.

Müller, A., *Zur Beurteilung Galileis* (ThQ XCII 565—586): Kommt auch (S. 583 f) auf das Verhältnis des kopernikanischen Systems zur Bibel zu sprechen. Dafs die Bibel das ptolemäische Weltsystem enthält, ist durch den richtig verstandenen Inspirationsbegriff gefordert. Die Inspiration wirkt wie die Gnade überhaupt secundum naturam.

Romeis, K., O. F. M., *Was ist uns Christen die Bibel? Ein Wort zur Bibelfrage an die gebildete Laienwelt* (VIII u. 242. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.50): Ein zeitgemäfses Büchlein! Eine Theorie der göttlichen Offenbarung geht voraus. Von den Offenbarungsmedien greift R. die Hl. Schrift heraus und gibt die dogmatischen Beweise für die Tatsache der Inspiration. Richtig hält er die Tatsache der Inspiration und ihre Wirkungen auseinander. Bezüglich der Wirkungen kennt R. eine Schule — die freiere Richtung der katholischen Bibelauffassung nennt er sie —, der er volle Kirchlichkeit zugesteht, wenn sie sich auch von der konservativen Bibelauffassung unterscheidet. R. hat es erkannt, dafs diese Richtung dem Bibelapologeten eine viel kräftigere Abwehr der Gegner und eine viel überzeugendere Begründung des Bibelwertes ermöglicht als die blofse Berufung auf die Glaubenspflicht. Der Verf. operiert mit den Grundsätzen der fortschrittlichen Schule, besonders in der Form, wie sie v. Hummelauer zum Ausdruck gebracht hat. Während R. sich im AT ziemlich in allgemeinen Urteilen und Angaben hält, geht er sehr ins einzelne bei der Behandlung der Evangelienkritik, mit der er sich offenbar einläfslicher beschäftigt hat. Obwohl manches weniger richtig zum Ausdruck gekommen ist — das Aramäische als Abart des Hebräischen zu bezeichnen, ist zum mindesten mifsverständlich —, so werden R.s grundsätzliche Darlegungen den Zweiflern dienen können.

Schulz, A., *Der Hase als Wiederkäuer*, s. oben S. 12—17.

b) Die sprachliche Gestalt der Bibel.

1. *Sprachliches.*

Heyes, H. J., *Wanderung durch das Gebiet der Papyrologie* (Der Aar I 625—643): Gibt für weitere Kreise einen klaren, instruktiven Überblick über Objekt, Betrieb und Bedeutung der neuen Wissenschaft. Aufser dem Funde biblischer Papyri erhält die biblische Wissenschaft durch sie reiche Förderung in archäologischer und sprachlicher Beziehung (vgl. Jer 32, 9ff. biblisches Griechisch, Lk 2, 1—5, Logia Jesu u. a.). H. führt einige Proben aus der Briefliteratur in Übersetzung vor, besonders solche, welche das NT zu beleuchten vermögen.

Greek Papyri *in the British Museum.* Catalogue with texts. Vol. IV: *The Aphrodito papyri.* Ed. by H. I. Bell. With an appendix of Coptic papyri. Ed. by W. E. Crum (4⁰. XLVIII u. 648. Ld. 1910, Brit. Mus.): Keine biblischen Papyri.

Thumb, A., *Handbuch der neugriechischen Volkssprache. Grammatik. Texte. Glossar.* 2., verbess. u. erweit. Aufl. (XXXI u. 360 mit 1 Taf. Strafsburg, Trübner. *M* 8.50).

De Zwaan, J., *Exegese en syntaxis temporum* (Theol. Tijdschr. XLIV 6, 514—528).

Moulton, J. H., Milligan, G., *Lexical notes from the Papyri* (Exp 7. S. X 563—568; 8. S. I 284—288 380—384 475—480): S. oben S. 67. Bis σκληρός.

2. *Übersetzungen* (lat., got., deutsch, engl., ital.).

Gensichen, J., *De Scripturae Sacrae vestigiis in inscriptionibus latinis christianis.* Diss. Greifswald 1910 (61 S. Greifswald, Abel): Zieht alle einschlägigen Inschriftenpublikationen bei, soweit sie erreichbar waren. Zuerst führt er die Anspielungen in den prosaisch gehaltenen Inschriften an, daran reiht er die schwieriger zu erkennenden Schriftstellen in dichterischen Erzeugnissen. Exegetisch am bedeutsamsten ist das 3. Kapitel, wo die Form des biblischen Textes untersucht wird, dem die Verfasser folgten. G. stellt die wörtlichen Zitate mit den Italafragmenten und der Vulgata zusammen, wiederum nach prosaischen und metrischen Inschriften geschieden. Das Resultat ist nicht ganz befriedigend. In Afrika wurden vorwiegend, aber nicht ausschliefslich vorhieronymianische Textformen gebraucht.

Youngman, G. M., *Manuscripts of the Vulgate in the British Museum* (AmJTh XIV [1910] 608—627).

Durrieu, P., *Ingobert, un calligraphe du IXe siècle* (Mélanges offerts à M. Émile Chatelain [4⁰. XVI u. 669. P. 1910], S. 1—12): Schreiber einer der schönsten Vulgatahss. jetzt im Kloster San Paolo fuori le mura in Rom (nach ThLbl XXXII 4, 94).

Lebachelet, H.-M., *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine* (Étude et documents inédits: 202. P., Beauchesne): Die Bulle „Aeternus ille" vom 1. März 1590 ist nie rechtmäfsig publiziert und daher nie rechtskräftig geworden. Die dogmatischen Schwierigkeiten, die daraus hergeleitet wurden, werden damit hinfällig. Vgl. J. B. Nisius Köln. Volksz. 1911, Lit. Beil. Nr 13. — ***Ders.*** in Études 1911, 20. März 748—773. — Dazu ***Baumgarten, P. M.***, *Zur Geschichte der Sixtinischen Bibel* (Köln. Volkszeitung 1911, Nr 306): Hält gegen Nisius daran fest, dafs die Bulle ordnungsgemäfs publiziert worden sei, und dafs Sixtus V. nicht daran gedacht habe, sein Lieblingswerk umzustofsen.

Die gotische Bibel. Hrsg. von W. Streitberg. 2. Tl: *Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch* (German. Biblioth. 2. Abt. Unters. u. Texte III 2: XVI u. 180. Heidelberg 1910, Winter. *M* 1.70): In der Einleitung wird das Giefsener Fragment (s. BZ VIII 112) nachgetragen.

Die hl. Schriften *des Alten und Neuen Bundes.* Deutsch von Martin Luther. 4 Bde (V u. 574; V u. 579; VI u. 698; V u. 487. München 1910, Müller. Kart. *M* 20.—).

Risch, *Welche Aufgabe stellt die Lutherbibel der wissenschaftlichen Forschung?* (NkZ XXII 59—82 117—142 189—204): Klagt, dafs die wissenschaftliche Arbeit an der Lutherbibel nicht den Platz einnehme, der ihr gebühre, und will nun die Sonderfragen besprechen, die zu bearbeiten die neue Ausgabe der Lutherbibel ermögliche. Im 1. Artikel behandelt R. die urkundlichen Zeugnisse der Textentwicklung in der Lutherbibel. An 2. Stelle will R. die Gestalt der Lutherbibel in verschiedenen Ausgaben nach den Anlässen der Umarbeitung genau erforscht wissen und ihr jeweiliges Verhältnis zu den sonstigen Werken Luthers. An 3. Stelle fordert R. eine Untersuchung der Voraussetzungen zu Luthers Bibelübersetzung: seine persönliche Stellung zur Bibel, seine Sprachkenntnisse, die Kulturzustände des endenden Mittelalters, Luthers Stellung in der Sprachgeschichte. Das 4. Kapitel erörtert die Wirkung der Lutherbibel auf das deutsche Volk. Mehr als die Bibelübersetzung haben Luthers Streit- und Flugschriften sprachlich auf die nachfolgende Zeit eingewirkt.

Die Hl. Schrift *des A und NT. Mit dem Urtext der Vulgata.* Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von A. Arndt. 5. Aufl., 1. u. 2. Bd: *Das AT* (XLV u. 1509; VIII u. 1476. Regensburg 1910, Pustet. *M* 12.—).

Bevan, J. O., *Our English Bible. The history and its development* (100. Ld., Allen. 6 *d*).

The „Copping" Bible. *The Holy Bible according to the Authorized Version* with references, maps and atlas indices and with 100 coloured plates by H. Copping (Ld., Rel. Tract Soc. 7 *s* 6 *d*—35 *s*).

Brown, J., *History of the English Bible* (The Cambridge manuals of science and literature: Cambridge. 1 *s*).

Canton, W., *The Bible and the English people.* Authorized Version tercentenary (158. Ld., Simpkin. 1 *s*).

Cook, A. S., *The Authorized Version* (12⁰. 80. N. Y., Putnam. $ 1.—): Ein Kapitel aus C.s „Cambridge history of English literature". Orientiert über Geschichte, Bedeutung und Einwirkung der Übersetzung auf die englische Literatur.

Dickie, J. M., *A revision of the Revised Version?* (ExpT XXII 377 f): Entdeckt, dafs einzelne Ausgaben der Rev. Version, ohne es anzugeben, einen wiederum verbesserten Text bieten.

Driver, S. R., *The Authorized Version of the Bible* (ExpT XXII 341 bis 346): Ein Jubiläumsartikel zur englischen Bibelübersetzung von 1611, deren Vorläufer und Schicksale, Bedeutung und Wirksamkeit kurz gewürdigt werden. Trotz der Feststimmung ist D. nicht blind gegenüber den Schwächen der Jubilarin, der er die Revised Version vorzieht.

Girdlestone, R. B., *Our English Bible. How we got it* (12⁰. 112. Ld., Soc. of promot. Christ. knowl. 1 *s*).

Hoare, H. W., *Our English Bible. The story of its origin and growth.* Popular ed. (368. Ld., Murray. 1 *s*).

Jayne, A. G., *The Bible in English* (Ld., Simpkin. 1 *s*).

Jubiläum *der Bibelübersetzung. Korrespondenz aus Manchester* (Internat. Wochenschr. V 15, 475—480): Am 27. März 1911 wurde in der Albert Hall in London das 300jährige Jubiläum der Authorized Version (1611) gefeiert. Manchester veranstaltete zur Feier dieses Jubiläums eine Bibelübersetzungsausstellung in der John Rylands-Bibliothek, welche einen Überblick über die Geschichte der Übersetzungen und besonders der englischen Übersetzung gewährt und bis Jahresschlufs offen sein soll. Der Artikel gibt in allgemeinen Zügen und mit etwas antikatholischer Färbung das Wesentliche aus der Geschichte der englischen Bibel wieder.

Kenyon, F. G., *Our Bible and the ancient Mss.* 3rd ed. (292. Ld., Eyre. 2 *s*).

Leonhard, G. H., *The Authorized Version of the English Bible* (Ld., Arrowsmith. 3 *d*).

Moulton, W. F., *The history of the English Bible.* 5th ed. Rev. and enlarged by his sons (324. Ld., Kelly. 3 *s* 6 *d*).

Muir, W., *Our grand old Bible. Being the story of the Authorized Version of the English Bible.* Told for the tercentenary celebration (XII u. 242. Ld., Morgan. 3 *s* 6 *d*): Über die Entstehung und den Wert der „Authorized Version“ (nach ExpT XXII 267).

Payne, J. D., *The English Bible, an historical survey from the dawn of English history to the present day* (140. Ld., Gardner. 2 *s*).

Pells, S. F., *Lectures on the texts of the Bible and our English translation. With an appendix containing chapters on the Apocryphal books and the defects of the common English Bible* (60. Ld., Simpkin. 1 *s*).

Pollard, A. W., *An exact reprint in Roman type, page for page, of the Authorized Version, published in the year 1611* (Oxford, Univ. Press. 8 *s* 6 *d*): Die Einleitung P.s unterrichtet kurz über die älteren englischen Bibelübersetzungen (nach ExpT XXII 362).

Pollard, A. W., *Records of the English Bible. The documents relating to the translation and publication of the Bible in English, 1525—1611* (XII u. 387. Ld., Frowde. 5 *s*): P. bietet eine interessante Aktensammlung dar, die sowohl den Exegeten als den Vertreter der Kirchengeschichte und Kulturgeschichte befriedigen wird. In einer lebendig geschriebenen Einleitung (S. 1—76) schickt P. eine Abhandlung über die Geschichte der Bibelübersetzungen von Wyclif an — vorher herrschte die französische Sprache — bis auf die Jubilarin, die Übersetzung von 1611, voraus. Auf die einschlägigen Dokumente wird am Rande verwiesen. Das Wichtigste sind die Urkunden selbst. Die lateinischen werden zumeist auch übersetzt. Am Schluſs steht die Vorrede zur „Authorized Version“. Es ist eine wechselvolle Geschichte, die an unserem Auge in urkundlicher Treue vorüberzieht, und wenn auch die englische Übersetzung zunächst Nationalbesitz ist, so gibt ihre Geschichte doch ein greifbares Bild, welche Faktoren zusammenwirken, um ein solches wirksames Kulturdokument für ein Volk zu schaffen. Insofern empfiehlt sich die Lektüre des Buches auch solchen Kreisen, welche am Jubiläum keinen unmittelbaren Anteil haben.

Translators *of the Authorized Version to the reader.* Tercentenary celebration of the Authorized Version of the English Bible (Ld., Simpkin. 1 *s*).

Welldon, J. E. C., *The making of the Authorized Version* (The Nineteenth Century and After LXIX [1911 Apr.] 652—665).

Confalonieri, C., *Mons. Martini e la sua versione della s. scrittura. Discorso letto nel seminario centrale di Firenze* (23. Florenz, Tip. Domenicana).

c) Religion. Archäologie.

1. Religion und Theologie.

Die Religion *in Geschichte und Gegenwart* [s. oben S. 68]. Hrsg. von F. M. Schiele und L. Zscharnack. III. Bd. 47.—57. Lief.: Bis Gottfried Keller reichend (1—1056. Tübingen, Mohr. à *M* 1.—).

Orelli, K. v., *Allgemeine Religionsgeschichte.* 2. Aufl. 1. Bd, 1. Lief. (96. Bonn, Marcus. *M* 2.—): Jeder Bd soll fünf Lief. umfassen.

Siecke, E., *Hermann Useners mythologische Anschauungen* (Memnon IV 173—186).

Schultz, W., *Das System der Acht im Lichte des Mythos* (Memnon IV 111—172): Panmythische Konstruktionen, hier zu nennen, weil S. Est und die Susannaerzählung in den Kreis der Mythen einbezieht (S. 137).

Henry, J., *L'âme d'un peuple africain: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale, religieuse.* Avec 11 ill. de texte et 24 planches hors texte (Anthropos-Bibliothek I 2: VII u. 240. Münster i. W. 1910, Aschendorff. *M* 10.—): Scheint der Bibel mehr fern zu stehen, ist aber doch als Teilstudie über die Naturvölker von hervorragendem Werte für die

vergleichende Religionswissenschaft. H., der selbst ehedem Missionar bei den Bambara war, verfolgt das Leben dieses Stammes in allen seinen Äufserungen, seinem Glauben an Naturkräfte und an Gott, die animistischen Ansätze, die Anschauungen über den Menschen, den Geisterglauben, ihren Kult in Opfer und Tanz, ihren Satanskult. Dann schildert er lebendig das, was sich mit einem Bambara zuträgt von der Geburt bis zum Grabe, Beschneidung, Ehe und Totenkult. Man wird H. dankbar sein für den neuen Baustein zur Religionsgeschichte, die von den Forschungen geschulter Missionare so grofsen Nutzen erhoffen darf.

Peekel, P. G., *Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee.* Mit 1 Karte und 5 Bildern im Text (Anthropos-Bibliothek I 3: IV u. 135. Münster i. W. 1910, Aschendorff. *M* 6.—): P. hat sein Thema etwas enger begrenzt. Im 1. Teil: Religion, fafst er zusammen den Götter- und Gespensterglauben, den Seelenglauben, die Überlieferungen über das Stammväterpaar, die Ursprungsmythen. Im 2. Teil schildert er die verschiedenen Arten von Zauberei, die sich bei diesem unkultivierten Volke unausrottbar eingenistet haben. Die eingestreuten Texte — sie bilden den Hauptbestandteil, der Herausgeber erklärt und verbindet sie nur — machen das Werk kulturgeschichtlich besonders wertvoll. Mittelbar wird auch die Bibelwissenschaft von diesen Pionierarbeiten der Kultur- und Religionsgeschichte einst Nutzen ziehen dürfen.

Hirsch, E. G., *Die Beiträge des Judentums zur liberalen Religion* (Fünfter Weltkongreis f. freies Christentum. Protokoll [s. oben S. 279] II 464—469).

Cumont, F., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* (XIV u. 344. Lp. 1910, Teubner. *M* 5.—): S. oben S. 195.

Vernes, M., *Histoire sociale des religions.* I. *Les religions occidentales dans leur rapport avec le progrès politique et social: Judaïsme, christianisme, religion gréco-romaine, islam, catholicisme, protestantisme* (P., Giard. *Fr* 10.—).

Solowjeff, Wl., *Judentum und Christentum.* Übers. und mit erläut. Vorwort von E. Keuchel (XLI u. 103. Dresden, Tietz. Geb. *M* 2.50).

Kortleitner, F. X., *De polytheismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum patrumque ecclesiae* (IX u. 150. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung. *Kr* 4.20): Schlägt ins biblische Fach ein als religionswissenschaftliches Werk und weil die Lehre der Hl. Schrift über den Polytheismus vorgeführt wird. In 2 Teilen redet K. über die Ursachen der Vielgötterei und ihre Entstehungszeit. Zum Teil berührt sich dieses Buch mit des Verf. früherem Werke: De polytheismo universo etc. (s. BZ VI 304). Hehns ablehnende Kritik des früheren Werkes (OrLz XIII 311—314) fafst K. doch zu sehr als gegen seine Person gerichtet auf. Wenn man den Mafsstab selbständiger Pionierarbeit anlegt, wird K. wohl selbst nicht Anspruch auf den Lorbeer erheben. Damit wird das Verdienst einer ausgedehnten Zusammenarbeitung entlegener Literatur und einer fleifsigen Durcharbeitung nicht geschmälert. Übrigens bewegt sich K. hier auf ausgebautem Gebiete. Er beweist, dafs Gott nach Schrift- und Väterlehre — die einzelnen Stellen werden unter Berücksichtigung des reichsten Erklärungsmaterials erläutert — von der menschlichen Vernunft erkannt werden konnte, dafs auch tatsächlich die Anerkennung eines Gottes dem Polytheismus vorausging. Der dogmatische Beweisgang braucht eine Ergänzung durch die religionsgeschichtliche Forschung, die K. nicht in sein Thema aufnehmen wollte. Auf rein literargeschichtliches Interesse bleibt der 2. Teil beschränkt, wo Schrift- und Väterlehre über Zeit und Ort des Abfalls zum Polytheismus erforscht werden. Dafs von K. falsche Auffassungen der Bibel (vgl. besonders über Dt 4, 19) abgelehnt werden, trägt nur negativ zur Lösung der Frage bei. Für seine These, der Polytheismus sei schon vor der Sündflut entstanden, Gn 4, 26 bezeuge die Geburt des Polytheismus, läfst sich kein beachtenswerter Anhaltspunkt finden. K. fufst hier auf einer zweifelhaften, meiner Ansicht nach un-

richtigen Deutung der Stellen (Gn 4, 26 Ex 6, 3). Übrigens sei auch hier die ausgedehnte Untersuchung der Thesen und der Literatur über sie nach Vergangenheit und Gegenwart anerkannt. Jeder wird die Arbeit des Verf. mit Dank sich zu nutze machen.

Krebs, E., *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre.* Mit einem Anhang: *Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien* (Freiburger Theol. Studien 2: XX u. 184. Freiburg i. Br. 1910, Herder. *M* 4.—): Vgl. oben S. 202. Geht auf die atl Weisheitslehre ein, welche nach K. über eine bloſse Personifizierung hinausragt. Bar 3, 38 gilt ihm als atl und ursprünglich.

Kristensen, W. B., *De term „Zoon des Menschen" toegelicht uit de anthropologie der ouden* (Theol. Tijdschr. 1911, 1, 1—38).

Moss, C., *Bible angels* (240. Ld. 1910, Routledge).

Duhm, B., *Das kommende Reich Gottes.* Vortrag (38. Tübingen 1910, Mohr. *M* —.75): Ohne gelehrte Begründung schildert D. die Geschichte der biblischen Zukunftserwartung bis zur Apokalyptik und auf Christus einschlieſslich (nach ThLz XXXI Nr 25, 581).

Warfield, B. B., *On the biblical notion of „renewal"* (PrthR IX 242—267): Schon das AT kennt eine positive Erneuerung neben der Reinigung von Sünden. Um so mehr muſs sie im NT gefunden werden. W. geht den Anzeichen hierfür nach und betrachtet den Begriff mehr vom dogmatischen Standpunkt aus.

Wace, H., *Prophecy, Jewish and Christian* (198. Ld., Mowbray. 3 *s* 6 *d*).

Wächter, T., *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hrsg. von R. Wünsch und L. Deubner XI 1: III u. 144. Gieſsen 1910, Töpelmann. *M* 5.—): Regt vielfach zum Vergleich mit der atl Archäologie an (vgl. ThLz XXXVI 5, 131 f).

2. *Archäologie.*

Krauss, S., *Talmudische Archäologie.* Bd II. Mit 35 Abb. im Text (Grundr. d. Gesamtwiss. d. Judentums: VII u. 722. Lp., Fock. *M* 13.50).

Vimer, R., *Istočni običaji i sveto Pismo [Morgenländische Bräuche und Heilige Schrift]* (Bogoslovska smotra [Theologische Rundschau] I 2, 1—10): Betont einleitend die Wichtigkeit, welche der Kenntnis orientalischer Zustände, Sitten und Gebräuche für das Verständnis der Hl. Schrift zukommt, und erörtert zunächst in einem ersten Teile, inwiefern dieselben durch die klimatischen Verhältnisse Palästinas verursacht und beeinfluſst sind. Lippl.

Einsler, L., *Mosaik aus dem heiligen Lande* (94. Jerusalem, Syr. Waisenhaus. *M* 1.—): Schildert den Glauben an böse Geister und sonstigen Aberglauben, Landesheilige und Sprichwörter, wie sie bei den palästinischen Eingebornen herrschen (nach Stst IX 26).

Hartmann, R., *Nebi Mûsa* (MNdPV 1910, 65—75): Beschreibt als Augenzeuge den Charakter des Festes, der nicht auf Protest gegen das christliche Ostern hinausgeht.

Funk, S., *Die Männer der groſsen Synagoge und die Gerichtshöfe im nachexilischen Judentum* (MGWJ LV 33—42): Zwischen Josephus und dem Talmud besteht im wesentlichen Harmonie. F. unternimmt, dies gegen Kuenen und Schürer nachzuweisen. Zunächst beschäftigt er sich mit den verschiedenen Angaben über die Zahl der Mitglieder in den Gerichtshöfen: Gerichtshof für Geldprozesse, kleines Synedrium, groſses Synedrium, die Männer der groſsen Versammlung. Auch letztere gilt F. als eine geschichtliche Gröſse, die schon Esra ins Leben gerufen habe, und die aus 85 Mitgliedern zusammengesetzt gewesen sei.

Wolff, M., *Twee nieuwe hypothesen over den tijd van het ontstaan der Synagoge* (Theol. Tijdschr. XLIV 6).

Van Iterson, A., *Armenzorg bij de Joden in Palestina van 100 v. Chr. tot 200 n. Chr.* Diss. Leiden (IX u. 126. Leiden, Ijdo).

Preufs, J., *Biblisch-talmudische Medizin. Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt* (735. B., Karger. *M* 20.—).

Strzygowski, J., *Felsendom und Aksamoschee. Eine Abwehr* (Der Islam II 79—97): Gegen E. Herzfeld (ebd. I 29 f).

Viedebantt, O., *Kyprische und palästinisch-arabische Flächenmafse zur Zeit der römischen Herrschaft* (Hermes XLVI 18—32): Nachtrag zu V.s Quaestiones Epiphanianae metrologicae et criticae (1911).

Dinsmore, J. E., und ***Dalman, G.***, *Die Pflanzen Palästinas.* Auf Grund eigener Sammlung und der Flora Posts und Boissiers verzeichnet (ZdPV XXXIV 1—38 147—172): Forts. f.

Heidet, *Der Hysop in seiner rituellen, botanischen und symbolischen Bedeutung* (Das heilige Land LIV 60—76 113—118): I. Der H. in der christlichen Kirche. II. Der H. im Alten Bunde. III. Welche Pflanze ist der biblische H.? Hier tritt der Verf. dafür ein, dafs der H. der einheimische Thymian ist. Er führt dafür sprachliche Gründe an und sucht nachzuweisen, dafs die vom H. handelnden Stellen des A und NT für diese Annahme sprechen. Rücker.

d) Geographie. Inschriften. Ausgrabungen.

Thomsen, P., *Die Palästina-Literatur. Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren und Sachregister.* Unter Mitwirkung von H. v. Criegern, R. Hartmann, S. Rappaport, C. O. Thomsen, W. Zeitlin bearbeitet und herausgegeben. II. Bd: *Die Literatur der Jahre 1905—1909* (XX u. 316. Lp., Hinrichs): Der 2. Bd ist rasch gefolgt. An Umfang ist er um ein Drittel gewachsen gegenüber dem 1. Bd (s. BZ VII 66), obwohl der aufgenommene Zeitraum nur die Hälfte des früheren beträgt. Wie an Reichhaltigkeit, so hat die Bibliographie auch in der Anlage eine weitere Ausgestaltung gefunden. Namentlich ist der Schlüssel zu den reichen Schätzen, der Index, besonders sorgfältig ausgestattet worden. Das mühevolle Werk wird freundlicher Aufnahme sicher sein können.

García, Z., S. J., *La lettre de Valérius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria* (Analecta Bollandiana XXIX 4 [1910, 1. Nov.], 377—399): In der Einleitung schliefst sich G. der Datierung des Itinerarium Aetheriae von Meister (s. BZ VIII 66) an. Ein neues Ms (Toledo 902) gibt Anlafs, eine kritische Ausgabe des Briefes zu veranstalten, der für die Zuweisung des Itinerars von Bedeutung ist. — Dazu ***Wilmart, A.***, *Egeria* (Rbén XXVIII 68—75): In Valerius' Brief „de beatissimae Egeriae [Aetheriae] laude" hat man sich nach textkritischen Grundsätzen für die erstere Lesart zu entscheiden. Denn er nennt den Namen nach einem Ms des Itinerars, und zwei gleichzeitige Zeugnisse haben sicher diese Form. G. hatte Meister in der späteren Datierung des Itinerars (s. BZ VIII 66) zugestimmt. W. will nicht so bestimmt sich äufsern, aber findet auch durch Deconinck (s. oben S. 72) noch keineswegs alle Schwierigkeiten gegen den frühen Ansatz beseitigt.

Engelhardt, K., *Palästinareise des Frater Felix von Ulm im Jahre 1483* (NkZ XXI 1003—1019): E. teilt zunächst auszüglich mit, was Felix über seine Reise nach Palästina berichtet. Seine Sinaireise soll im nächsten Jahrgang geschildert werden.

Legrand-Chabrier, *Le centenaire d'un livre* (Mercure de France XC [1911, 16. März] 305—319): Es handelt sich um Chateaubriand, L'itinéraire de Paris à Jérusalem (1811).

Linde, R., *Alte Kulturstätten. Bilder aus Ägypten, Palästina und Griechenland.* Mit 8 Einschaltbildern und 113 Textabbildungen nach Aufnahme des Verfassers (VI u. 212. B., Velhagen): Nicht wissenschaftlich, aber gute Abbildungen (nach ZdPV XXXIV 184).

Böhmer, *Vom Sehen und Schauen im Heiligen Lande* (Ev. Kz. LXXXV Nr 10—12, 149—153 169—171 179—183): Gibt eigene Wahrnehmungen auf einer Reise in Palästina wieder, soweit Jerusalem mit Umgebung in Betracht kommt.

De Kergorlay, J., *Sites délaissés d'Orient (du Sinaï à Jérusalem)*. Ouvrage illustré de 47 grav. tirées hors texte et d'une carte en noire (16⁰. XX u. 188. P. 1910, Hachette. *Fr* 4.—).

Guide *to Palestine and Syria*. 5th ed. (Ld., Macmillan. 5 *s*).

Hichens, R., *The Holy Land*. Ill. by J. Guérin (Ld., Hodder. 25 *s*).

Tourist's handbook *for Palestine and Syria*. New ed. (Ld., Cook. 7 *s* 6 *d*).

Huntington, E., *Palestine and its transformation* (Ld., Constable. 7 *s* 6 *d*).

Guthe, H., *Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten. Mit einem Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen* (Fol. Lp., Wagner. *M* 12.—): Im Vorwort (2 S.) gibt G. Aufschlufs, wie er seine Aufgabe als biblischer Kartograph erfafste. Die exegetischen Auffassungen, die G. zu Grunde legte, sind bereits in den geographischen Artikeln seines Bibelwörterbuches enthalten. G. zählt zu den fortschrittlichen Vertretern der protestantischen Exegese. Was bisher an kartographischen Arbeiten geschaffen worden ist, hat G. sorgfältig benutzt, um ein getreues Bild der alten Länder zu bieten. U. a. gedenkt er besonders der Vorarbeiten von Musil. Manches Unsichere mufs in Kauf genommen werden. G. hat die Verbindung des Roten Meeres mit den Bitterseen in Karte 1 (Ägypten) aufgenommen. Die Mehrzahl der Karten und Nebenkarten stellt die politischen Verhältnisse Palästinas in den verschiedenen Zeitaltern dar. Zahlreich sind auch die Darstellungen Jerusalems mit seiner wechselnden Geschichte. Die Nebenkarten zum assyrisch-babylonischen Reich orientieren über den Stand der Ausgrabungen in Ninive und Babylon. In Gn 10 findet sogar in der Kartendarstellung die Quellenscheidung eine Berücksichtigung durch eine doppelte Karte. Ein alphabetischer Index zu den Karten und Stadtplänen schliefst den neuen Bibelatlas. Die Ausführung der Karten gibt ein klares, harmonisches Bild. Trotzdem G. seine exegetischen Anschauungen in den Atlas weitgehend hineingearbeitet, wird der Atlas dem Kundigen reiche Aufschlüsse für die biblische Geographie und Geschichte geben.

Harms, H., *Schulwandkarten*. 4a: *Palästina*. 4b: *Biblische Länder*. Entworfen von C. Starke (Lp. 1910, List. à *M* 9; auf Lwd. mit Stäben à *M* 13.50).

Dunkel, F., *L'Edhémiyeh ou la grotte de Jérémie et le Sépulcre de Gordon* [arab.] (Al-Mašrik 1911, 2, 122—128).

Van Tichelen, T., *Land en Volk in Palestina* (Davidsfonds, Uitgave Nr 165: VIII u. 192. *Fr* 2.—).

Nestle, E., *Judaea bei Josephus*. Studien a. d. Deutschen evang. Institut f. Altertumswissenschaft zu Jerusalem 18 (ZdPV XXXIV 65—118): Eine übersichtliche, erschöpfende Studie, die das zerstreute Material mit kundiger Hand sortiert. Ein Register der besprochenen Ortsnamen und Angabe ihrer Identifikationen macht die Einzelheiten leicht zugänglich.

Gerhard, *Nach Bethlehem! Eine Pilgerfahrt* (Pastor bonus XXIII 205 bis 222): Reisebericht, besonders mit Rücksicht auf die Geburtsstätte Jesu.

Masterman, *Three early explorers in the Dead Sea valley. Costigan-Molyneux-Lynch* (PEF XLIII 12—27): Schildert und publiziert zum Teil die Reiseberichte von Costigan (1835), Molyneux (1847) und Lynch (1848).

Thiersch, H., *An den Rändern des römischen Reichs*. Sechs Vorträge über antike Kultur (12⁰. X u. 151. München, Beck): Ägypten—Alexandria, Arabien—Petra, Syrien—Antiochia, Kleinasien—Griechenstädte, Nordafrika—Karthago, An Rhone und Rhein—Trier.

Becker, *Alexandria. Seine Bedeutung für die Kulturgeschichte der Menschheit* (Stst VIII 661—671): Berührt auch die Bedeutung Alexandriens für die Bibel.

Plaumann, G., *Ptolemais in Oberägypten. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus in Ägypten* (XII u. 137. Lp., Quelle. *M* 4.50).

Abel, F.-M., *Inscriptions de Syrie* (Rb N. S. VIII 115—119).

Pitcairn, D. L., *Greek inscriptions from the Decapolis* (PEF XLIII 56—58). — Dazu vgl. ebd. 114.

Yates, S., *An important archaeological discovery in Jerusalem* (The Interpreter VII 195—200): Berichtet vorläufig über die Entdeckung der 3. Konstantin- oder Helenabasilika auf dem Ölberg.

Vgl. Lagrange, Abel, Créchet, Biever (S. 279).

e) Auslegung.

Aly, W., *Zur Methode der griechischen Mythologie* (DLz XXXII 5 f, 261 bis 267 325—329): Gegen Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (XXXII u. 811; s. BZ VIII 294). Wie die Überschrift zeigt, beanstandet A. die Methode E.s, mit der selbstverständlich überhaupt die moderne religionswissenschaftliche Methode bekämpft wird.

Bates, W. H., *The world: an inductive exegesis and an exposition* (Bs LXVIII 105—131): Das englische „world" gibt fünf atl und fünf ntl Bezeichnungen mit verschiedenem Sinne wieder. Es bezeichnet die materielle Welt, die gut ist, und die Weltleute und das Weltsystem, die schlecht sind. B. prüft und erklärt die Rolle, welche die Termini in den Aussagen der Hl. Schrift spielen.

Besson, H., *Das Ende der Zeiten. Versuch einer Zusammenstellung der biblischen Weissagungen über die Zukunft der Welt und des Reiches Gottes.* Übers. von A. de Quervain. Mit einem Vorwort zur deutschen Übersetzung von Hadorn (180. Basel 1910, Kober. *M* 1.60).

Bresselière, J.-B.-D., *Méditations sur l'Écriture sainte.* I. *Les saintes Écritures et Jésus-Christ* (XXXV u. 474. Montréjeau, Soubiron. *Fr* 6.—).

Bytomski, F., *Die genetische Entwicklung des Begriffes κοσμος in der Hl. Schrift* (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. XXV 180—201 389—413): Eine umfangreiche Abhandlung, die den Begriff in vier Abschnitten zu behandeln verspricht: κοσμος 1. in der Profan- und Bibelgräzität bis zu Sap und 2 Makk, 2. in Sap und 2 Makk und in den synoptischen Evv, 3. beim hl. Paulus, 4. bei Jo. Mit Sap und 2 Makk läfst B. eine neue Entwicklungsphase des Begriffes eintreten, ebenso im NT, wo er auf das ethische Gebiet übergreift und die Menschheit umfafst. Bei Johannes ist der verstockte Teil der Menschheit darunter zu verstehen. Die Apostelschriften nehmen eine Mittelstellung ein. Die 1. Abhandlung bietet hier Abschnitt 1 und Kap. 1: Die Wurzel des Wortes κοσμος und ihre ursprüngliche Idee. B. findet als Grundlage καδ, was „Glanz" bedeute. B. ist Anhänger einer indogermanisch-semitischen Wurzelgemeinschaft und vergleicht קדש, dem er in seinem ersten Elemente kd ebenfalls eine verwandte Bedeutung geben möchte. Der 2. Artikel beschäftigt sich mit κόσμος im AT bis zur hellenistischen Zeit.

Fries, C., *Studien zur Odyssee.* I. *Das Zagmukfest auf Scheria* (Mitt. d. Vorderas. Ges. XV [1910] 2—4: X u. 340. Lp. 1910, Hinrichs. *M* 9.—): Sieht nach dem Vorgang der Panmythologisten im Aufenthalt des Odysseus bei den Phäaken einen mythischen Vorgang. Odysseus ist der Frühlingsgott, der festlich eingeholt und in sein Reich eingesetzt wird. Gelegentlich bringt er damit auch Biblisches zusammen, besonders das חג, Prozession der Bundeslade, Ps 24 als Prozessionslied, Jesu Einzug im Tempel, Stiftshütte und Tempel Salomons u. a., Hoheslied (S. 268—276), das astral-bukolisch gedeutet wird.

Grant, C. M., *Between the Testaments* (XII u. 146. N. Y., Revell).

Kennett, R. H., **Adams** and **Gwatkin, H. M.**, *Early ideals of righteousness. Hebrew, Greek and Roman* (III u. 85. Edinburgh, Clark. 3 *s*).

Kent, C. F., *The great teachers of Judaism and Christianity* (Modern Sunday School Manuals: 166. N. Y., Eaton. $ —.75).

Lhotzky, H., *Jesus und die Bibel* (Das Suchen der Zeit, Blätter deutscher Zukunft, hrsg. von F. Daab und H. Wegener. VI [149. Giefsen, Töpelmann. *M* 2.50] 7—39).

Manskopf, J., *Der Mann Gottes in der bildenden Kunst.* Mit 15 Bildertafeln und 8 Abb. im Text (III u. 64. Tübingen 1910, Mohr. *M* 2.—): Eine interessante Zusammenstellung von Künstlerversuchen, den Mann Gottes mit den Mitteln der Kunst zum Ausdruck zu bringen. Als Hauptdarstellungen greift M. heraus den Moses und Jeremias von Michelangelo, den Paulus von Dürer und den Paulus im Gefängnis von Rembrandt. Daneben greift er noch auf manche andere berühmte Darstellungen hinüber, um den Typus des Gottesmannes zu illustrieren. M. zitiert die biblischen Stellen, welche dem künstlerischen Ausdruck zu Grunde liegen. Auch der Exeget wird mit Interesse von den künstlerischen Ausdrucksformen Kenntnis nehmen, in die der Schriftinhalt vom Künstlergenius gegossen wurde.

McNeile, A. H., *Messianic interpretation* (The Interpreter VII 248—259): Die Weissagungen sind in Jesus erfüllt. Wenn wir dies nicht annehmen würden, so hätten die Prophezeiungen bis heute noch keine Verwirklichung gefunden.

Mackay, W. M., *Bible types of modern man* (336. Ld. 1910, Hodder. 6 *s*).

Meagher, P., *The Sacred Scriptures on mixed marriages* (Eccles. Review 1910 Okt.).

Mitchell, J., *Helps for inquirers and young converts showing the way of salvation and sanctification with explanations of various Bible difficulties* (18⁰. 59. Ld. 1910, Morgan. 1 *s*).

Moody, D. L., *Pleasure and profit in Bible and anecdotes, incidents and illustrated* (12⁰. 120. Ld., Morgan. 1 *s*).

Nash, L. L., *Early morning scenes in the Bible* (210. Ld. 1910, Revell. 3 *s* 6 *d*).

Outram, M. F., *The OT story in NT words* (48. Ld. 1910, Gardner. 1 *s*).

Pierson, A. T., *The key words of the Bible* (Purple Library: 12⁰. 162. Ld., Hodder. 2 *s*).

Purves, P. C., *The Gospel according to Hosea and the Master's Gospel* (182. Ld. 1910, Patridge. 2 *s* 6 *d*).

Robinson, H. W., *The Christian doctrine of man* (Edinburgh, Clark. 6 *s*): Beginnt mit der atl und ntl Lehre über den Menschen.

Die Heilige Schrift *für das Volk erklärt. 1. Geschichte des Alten Bundes.* Von J. Linder S. J. 1. u. 2. Lief. (4⁰. IV 1—354. Klagenfurt, St. Josef-Bücherbruderschaft): Eine Volksbibel, die aber doch einige Anforderungen an Interesse und Verständnis stellt und darum zunächst nur für gebildete Kreise voll verwertbar ist. Freilich ist auch auf die Bedürfnisse des christlichen Volkes Rücksicht genommen durch Bilderschmuck und Art der Darstellung, so daſs das Werk zu einem Familienbuch in katholischen Kreisen geeignet erscheint. Die beiden ersten Lieferungen reichen bis Gn 21.

Shepherd, T., *The two saviours of the world. Joseph, typical of Jesus.* Ill. (220. Ld., Simpkin. 2 *s* 6 *d*).

B. Das Alte Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie. Enzyklopädien. Mehrere Abteilungen Berührendes.

Roeder, G., *Ägyptologie (1908—09). Wissenschaftlicher Jahresbericht* (ZdmG LXV 157—174).

Schwab, M., *Manuscrits du supplément Hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris* (REj LXI 82—87): 16 neu hinzugekommene Hss werden verzeichnet und näher beschrieben.

Eisenstein, J. D., אוצר ישראל. *Jüdische Enzyklopädie in hebräischer Sprache.* III. בינא—גת (4⁰. N. Y. 1909, Selbstverlag): Vgl. BZ VII 372.

Stein, L., *Die Schrift des Lebens. Inbegriff des gesamten Judentums in Lehre, Gottesverehrung und Sittengesetz (Dogma, Kultus und Ethik).*

Schriftgemäfs, volkstümlich und zur Kenntnisnahme für Israeliten und Nichtisraeliten dargestellt in 3 Tln. 3. Tl: *Der Weg oder die Weisheit der Rabbinen, Gesetz und Sitte im Judentum nach Bibel und Talmud darstellend.* Aus seinem Nachlafs hrsg. von C. Seligmann (VII u. 157. Frankfurt a. M. 1910, Kauffmann. *M* 2.—).

Festschrift *zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag.* Hrsg. von M. Brann und J. Elbogen (V u. 436, 211. Breslau, Marcus. *M* 20.—): U. a. Güdemann, M., Biblische Geschichten und biblische Geschichte (S. 285 bis 307): Die Tora setze sich zusammen aus biblischen Geschichten, die dem Kindesalter der Menschheit entsprechen, und biblischer Geschichte. Ersteren ist zuzuzählen die Schöpfungsgeschichte.

2. *Einleitung.*

Zapletal, V., O. P., *Über einige Aufgaben der atl Exegese.* 2. Aufl. (39. Freiburg [Schweiz], Universitätsbuchhandlung. *Fr* 1.—): Z. macht seine wertvollen Ausführungen. die als Rektoratsrede gehalten wurden (s. oben S. 76), auch weiteren Kreisen durch eine 2. Auflage zugänglich.

Trabaud, H., L'introduction à l'AT dans sa phase actuelle (RThPh XLIII 344—386 463—485): S. BZ VIII 297. II. Les documents: étude comparative. Auszüglich gibt T. wieder, was Gautier in seiner Einleitung über die Beziehung der sog. Pentateuchurkunden zueinander ausgeführt hat, auf Grund der Entwicklung der Gesetze, vom linguistischen und stilistischen Standpunkt aus und in ihrer historischen Eigenart. Die Geschichtlichkeit der Überlieferungen wird untergraben durch ethnologische Deutung der Personen der alten Zeit und durch ätiologische Deutung der Urgeschichten. Der religiöse, theologische Gehalt der Urkunden wird gegenseitig verglichen. III. La formation du Pentateuque. Die Schichten, die in den einzelnen Urkunden noch erkennbar sind, werden aufgezeigt. Der umfangreiche Artikel, der noch fortgesetzt wird, gibt eine übersichtliche Zusammenfassung der Anschauungen der kritischen Schule ohne viel eigene Zutat.

Ditlevsen, W., *Das AT als Zeugnis von der vorchristlichen Offenbarungsreligion. Eine Übersicht über die wichtigsten Fragen der atl Wissenschaft* als Handreichung für Bibelfreunde. 3 Vorträge (VIII u. 135. Braunschweig, Wollermann. *M* 1.50).

Caspari, W., Der Stil des Eingangs der israelitischen Novelle (ZwTh LIII 218—253): Vier bis fünf Typen des Einganges von Erzählungen werden festgestellt: Nennung des Helden, seiner Vorfahren, seiner Gegner oder anderer Personen, die mit ihm in Verbindung treten, Erwähnung von Voraussetzungen der Handlung, Anlehnung an Urkundenform durch Datierung. Im Anhang erörtert C. noch, inwieweit etwa Stilgesetze abgesehen von der Wirklichkeit die Darstellung beeinflufst haben.

Goldziher, I., Ethische Deutungen (ZatW XXXI 73): Rituelle Übungen werden als Sinnbild ethischer Forderungen gebraucht. G. weist hin auf „Emporheben der Herzen zu Gott", „Ausgiefsen des Herzens". „Reinheit der Hände".

3. *Geschichte der Exegese. Studium des AT.*

Künstlinger, D., *Altjüdische Bibeldeutung* (4°. 36. B., Poppelauer. *M* 3.—): Versteht darunter die allegorische Bibeldeutung in der talmudisch-midraschischen Literatur, ganz besonders in den Petîhot. Die Arbeit hält sich allerdings in bescheidenen Grenzen. Es wird keine Vollständigkeit beabsichtigt. Vorausgeschickt wird eine Erklärung der Terminologie, die bei der Deutung verwendet wird. Dann folgt eine vermutungsweise durchgeführte Untersuchung über den ursprünglichen Bau jener Petîhot, welche die erste Piskâ der Pesîktâ des Rab Kahâna bilden.

Philo-Judaeus *of Alexandria.* By N. Bentwich (VII u. 273. Philadelphia 1910, Jew. Publ. Soc. of America): Eine Monographie für weitere Kreise (nach JqR N. S. I 287 ff).

Lauterbach, J. Z., The ancient Jewish allegories in Talmud and Midrash (JqR N. S. I 291—333).

Wünsche, A., Die Zahlensprüche in Talmud und Midrasch (ZdmG LXV 57—100): Charakterisiert sie, verweist u. a. auch auf atl Vorläufer. W. gibt eine erschöpfende Zusammenstellung. Er veröffentlicht zunächst „die Pforte der Zwei" und „die Pforte der Drei".

Berliner, A., Erklärung der Midraschstelle כתבו לכם על קרן השור (Israel. Monatsschr. 1908 Nr 1).

Schwarz, A., *Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik* (255. Wien 1909, Hölder. *M* 7.40): Hat zum Gegenstand die 3. der 7 Regeln Hillels, welche בנין אב heifst. — Zu diesem in die biblische Hermeneutik im Judentum einschlägigen Werke vgl. *Blau, L., Die Logik des Talmuds* (DLz XXXI 47, 2949—2959).

Rosenzweig, A., Die Al-tikri-Deutungen. Ein Beitrag zur talmudischen Schriftdeutung (Festschrift f. Israel Lewy [s. oben S. 293] 204—253): Eine Einleitung in die Geschichte der talmudischen Schriftdeutung in jüdisch-orthodoxem Sinne gehalten schickt R. voraus. Dann gibt er die Grundsätze an, welche bei den Deutungen mit der Formel al-tikri — es ist nicht eine textkritische Formel — angewendet wurden.

Bacher, W., Un passage inexpliqué de la Pesikta (RÉj LXI 124—126): Is 1, 21 קריה נאמנה ist in der Pes. durch eine Doppelglosse קרתא חדתא קרתא מרבבתא erläutert. B. korrigiert מרביתא und erklärt: „ville élevée (= מאמנה) wegen der vielen Schulen in der Stadt. חדתא stammt aus der Zusammenstellung von נאמנה mit νεουμένη.

Machir bar Abba Mari, ילקוט המכירי. *The Yalkut on Amos, Obadjah, Jonah, Micah, Nahum and Habakkuk.* Ed. for the first time from the unique Ms. (Harley, 5704) in the Brit. Mus. by A. W. Greenup (81, 22, 28, 66, 21 u. 56. Ld. 1910): Eingehende Rezension s. ZhB XV 131 ff.

Yerushalmi *fragments from the Genizah. I. Text with various readings from the editio princeps* ed. by L. Ginzberg (Texts and studies of the Jewish theol. sem. of America III: IX u. 372. N. Y. 1909, The Jew. theol. sem. of Am.).

Epstein, J.-N., Moïse Tako b. Hisdai et son ketab tamim (RÉj LXI 60 bis 70): Stellt neuerdings die Identität des R. Moses b. Hisdai mit Moses b. Tako und seines Werkes כתב תמים mit dem Fragment des Ozar Neḥmad fest. Exegesegeschichtlich von einigem Interesse.

Grefsmann, H., Eine neuentdeckte jüdische Schrift aus der Zeit Christi (Internat. Wochenschr. V 9, 257—266): S. oben S. 193 u. Margoliouth. Gegen Schechter hält G. die „Damaskusschrift" — so schlägt er vor, sie vorsichtshalber zu nennen — für nichtsaduzäisch. sondern trotz mancher Eigentümlichkeiten für gut pharisäisch. Der 1. Teil ist poetisch gehalten, wie G. feststellt. Margoliouths Ansicht vom christlichen Charakter weist G. mit Erfolg zurück. Es ist ein bedeutsames Dokument für die Geschichte der Diasporagemeinde in Damaskus. Wichtige Aufschlüsse erhalten wir über apokryphe Schriften aus dem Judentum und zu einzelnen ntl Stellen. Die Abfassungszeit liegt zwischen 100 v. Chr. und 200 n. Chr.

Harris, J. R., On an obscure quotation in the first epistle of Clement (JbL XXIX 190—195): Am Ende des Kap. 17 findet sich eine Stelle von Moses zitiert, die nach H. auf der syrischen Gestalt von 1 Chr 29, 15 beruht und bei Klemens statt zu David zu Moses geraten ist.

Mariès, L., Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse? (Rev. de Philologie, de litt. et d'hist. anc. N. S. XXXV 56—70): Glaubt den Pss-Kommentar des Diodor von Tarsus auf Grund der Katenenfragmente im Cod. Coisl. 275 und Anc. Fonds Nr 168, 1. Tl nachweisen zu können. — Dazu *Serruys, D., Ἀπὸ φωνῆς* (ebd. 71—74): Verbreitet sich über diese Formel in der Überschrift des erwähnten Ms.

Feder, A. L., S. J., *Zum Breviergebet: 2. Sonntag der Fastenzeit, 4. Lektion* (ThG III 46): Im augustinischen Wort zu Gn 27, 18 f: non est mendacium, sed mysterium ist letzterer Terminus mit „Vorbild", „Typus" wiederzugeben.

Müller, D. H., *Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius* (Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl., CLXVII 2: 27. Wien, Hölder. *M* —.85): Zu Ambrosius' Deutung des Ps. 118. Seine Deutungen der hebräischen Buchstabennamen stammen nicht von Origenes, den Ambrosius sonst benutzt. Eine gemeinsame Grundschrift verbindet Ambrosius mit dem Midraš „Alphabet des R. Akiba" (s. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen IV 199—269). M. sucht dahinter die verloren gegangene Schrift Philos über die Etymologie und Symbolik der Buchstaben und will sie teilweise rekonstruieren.

Omont, H., Peintures de l'AT dans un Ms syriaque du VIIe au VIIIe siècle (Monuments Piot XVII [1909]; Sep.-Abdr. S. 1—16, Taf. V—IX).

Hilgers, S., *Der Lautstand in den Proverbia Salomonis von Samson von Nantuil.* Diss. Halle 1910 (79. Halle, Hohmann).

Kommentar *zu Ezechiel und den XII kleinen Propheten von Eliezer aus Beaugency,* zum ersten Male hrsg. und mit einer *Abhandlung über die nordfranzösischen Bibelexegeten* eingeleitet von S. Poznański. Lief. II: *XII kl. Propheten* (114—217. Warschau, Verein Mekize Nirdamim).

Klein, S., War Maimonides eine Mechilta zum Dt bekannt? (MGWJ LV 232 f): Die Frage kann nicht bejaht werden.

Karsten, T. E., *Hiob. Die mittelhochdeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob aus der Hs des k. Staatsarchivs zu Königsberg* hrsg. (Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. von d. k. pr. Ak. d. Wiss. XXI: Dichtungen des Deutschen Ordens IV: XLVII u. 279 mit 2 Taf. B. 1910, Weidmann. *M* 11.60).

Der Cambridger Psalter (Hs. Ff. 1. 23 University libr. Cambridge), zum ersten Male hrsg. mit besonderer Berücksichtigung des lateinischen Textes von K. Wildhagen. I. *Text mit Erklärungen.* Mit dem Bildnis R. P. Wülkers (Bibl. d. angelsächs. Prosa, VII. Bd: XXIII u. 407. Hamburg 1910, Henri Grand. *M* 22.—).

Whitehouse, O. C., Eberhard Schrader (ExpT XXII 104—108): Der Übersetzer von S. „Keilinschriften und das AT" stellt dar, was S. für die semitischen Sprachen und Literaturen geleistet hat. Neu sind einzelne persönliche Erinnerungen.

Knight, H. T., The public reading of the OT (The Interpreter VII 187 bis 194): Macht Vorschläge, wie die atl Lektionen in der Liturgie der englischen Kirche den kritischen Ergebnissen entsprechend verbessert werden können.

Hans Sebald Beham's *Holzschnitte zum AT nach der 1537 bei Christian Egenolph in Frankfurt erschienenen Ausgabe: Biblicae historiae artificiosissime depictae* (Zwickauer Faksimiledrucke 1: 83. Zwickau 1910, Ullmann. *M* 3.60).

4. Atl Bibelkritik.

Bramston, M., *The dawn of revelation: OT teaching on modern lines.* New and cheaper ed. 3 Tle in 1 Bd (Ld., Simpkin. 2 *s* 6 *d*).

Kittel, R., *The scientific study of the OT. Its principal results and their bearing upon religious instruction.* Translated by J. C. Hughes. With 11 plates and sketches in the text (XVI u. 301. Ld. 1910, Williams. 5 *s*): S. BZ VIII 296 u. oben S. 76.

König, E., Direktiven für die wissenschaftliche Behandlung des AT (Stst VIII 657—663): Zu Risch (s. oben S. 76). K. nimmt die Gelegenheit wahr, hervorzuheben, wie gerade er in seinen Werken die dort aufgeführten Grundsätze befolgt habe.

König, E., *A modern expert's judgement on the OT historical writings* (Exp 8. S. I 308—319): E. Meyer hatte in seiner „Geschichte des Altertums" I (1907) das Vertrauen zu verschiedenen Stücken der atl Geschichtsbücher ausgesprochen. K. weist nach, dafs Vertrauenswürdigkeit in viel höherem Mafse und viel gröfserem Umfang der geschichtlichen Darstellung des AT zuzubilligen sei. — Vgl. auch **Ders.**, *Zur Würdigung der hebräischen Geschichtschreibung* (Internat. Wochenschr. V 21, 641—655).

Peters, N., *Ein übersehenes Zeugnis für die literarische Art des „Midrasch" in unserer Bibel* (ThG III 143): Sir 51, 23 fordert der Verfasser auf: „Weilet in meinem Midraschhause" (οἶκος παιδείας = בֵּית מִדְרָשִׁי). 51, 29 ist von einem Lehrstuhl (יְשִׁיבָה) dortselbst die Rede. P. schliefst aus dem Vergleich des Buches mit einem Midrašhause, dafs für den Inhalt des Buches keine andere Bedeutung beansprucht wird als für den Unterricht im Midrašhause.

Schulz, A., *Geschichte und Erbauung im AT. Eine exegetische Untersuchung* (VIII u. 60. Braunsberg, Grimme): Sonderabdruck aus dem Vorlesungsverzeichnis des k. Lyceum Hosianum in Braunsberg, Sommerhalbjahr 1911. Feldmann (s. BZ VII 401) und Jansen (s. BZ IX 106) haben manche geschichtlichen Angaben nicht für strenge Geschichte erklärt und Unrichtigkeiten mit der Inspiration vereinbar gefunden. S. erweitert und vertieft die Untersuchungen. Aus Tob zieht er die Selbsteinführung des Engels Raphael und die Heilkraft der Fischeingeweide, aus Dt das sog. Königsgesetz (17, 14—20), aus andern Büchern anderes herbei, prüft die biblische Chronologie, zeigt die Konsequenzen der Quellenscheidung für die Inspiration auf — Allgeier (s. unten S. 317) konnte er nur mehr im Vorworte berücksichtigen — und nimmt zur Erklärung an, dafs die Absicht der Erbauung in diesen Fällen vorherrschte — im AT kann auch manches noch als erbaulich betrachtet werden, was zu unserer Zeit nicht mehr dazu geeignet wäre —, und dafs infolgedessen genaue Geschichtlichkeit nicht geboten zu werden brauchte. Die Beispiele, die S. anführt, sind meist schlagend, und die Schwierigkeiten, die daraus für uns erwachsen, wenn wir auf genauer geschichtlicher Wahrheit bestehen, beleuchtet S. offen und klar. Öfters kann er die älteren konservativen Exegeten auf gleichen Wegen zeigen, welche in bewufster Weise und in durchgebildeter Form die fortschrittliche Exegese wandelt. Analogien besonders aus der kirchlichen Liturgie offenbaren, dafs man anderwärts schon lange viel folgerichtiger gedacht und geschrieben hat. Geschickt begegnet er der Sorge, dafs eine teilweise neue Orientierung in der Bibelerklärung im gläubigen Volke Verwirrung anrichten könnte.

Wilke, F., *Das AT und der christliche Glaube* (112. Lp., Dieterich. *M* 1.20).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

1. Allgemeines.

Calès, J., *Bulletin d'exégèse de l'AT: Hébreu et langues soeurs. Les Septante* (Recherches de science religieuse 1911 Mai-Juni 308—320): Kritische Würdigung einschlägiger neuerer Literatur.

König, E., *Die babylonische Schrift und Sprache und die Originalgestalt des hebräischen Schrifttums* (ZdmG LXIV 715—732): Naville hat die Behauptung, dafs Israel bis auf Josias herab babylonische Schrift und Sprache gebraucht, auch durch 4 Kg 22 gestützt (s. oben S. 99). K. untersucht bei diesem Anlafs noch einmal alle allgemeinen und besondern Momente, die dafür und dagegen vorgebracht wurden. Mit Erfolg verficht K. die Anschauung, dafs Kanaan schon in früher Zeit eine eigene Sprache und Schrift gekannt habe.

Sayce, A. H., *The origin of the Phoenician Alphabet* (PSbA XXXII 215 bis 222): Die Namen der Buchstaben sind aramäisch, stammen von Halbnomaden, und ihre primitive Form verrät eine vertikale Schriftrichtung.

S. bespricht die einzelnen Formen und Namen. Er schliefst: Die Namen wurden schon der primitiven Bilderschrift gegeben. Das Alphabet kam wenigstens im 8. Jahrh. v. Chr. zu den Griechen. Die Namen entstammen einem Dialekt vor dem Aramäischen, zwischen Kanaanitisch und Assyrisch liegend. Die Erfinder haben die hettitische Bilderschrift gesehen, sonst aber die Formen selbständig gestaltet. Die Buchstaben sind paarweise nach dem zu Grunde liegenden Bilde zusammengruppiert; der Anfang erklärt sich von aluph = Führer und Zeichen des Satzendes in den kretischen Hieroglyphen.

Littmann, E., *Semitische Parallelen zur assimilatorischen Wirkung des ʿAjin* (Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk. XLVII 62—64): Ebd. XLVI 96—104 hatte Erman die gleiche Erscheinung für das Ägyptische festgestellt.

Spiegelberg, W., *Ein semitisches Lehnwort im Demotischen* (OrLz XIV 193—195): Glaubt zum erstenmal eine sichere semitische Entlehnung in einem demotischen Texte der römischen Kaiserzeit feststellen zu können: šwt(e) = שׁוט. Zweifelhaft sei: ndḫ = נצח, hblʿ = הבלא.

Blake, R., *Vocalic r, l, m, n in Semitic* (Journ. of Am. or. Soc. XXXI 2 [1911 März] 217—222): Beschreibt ihre vokalische Funktion, die bei unregelmäfsigen Formen im Aramäischen und Hebräischen Beachtung verdiene.

Ružička, R., *Die Wurzel rʿ in den semitischen Sprachen* (ZA XXV 114 bis 138): Der 1. und 2. Radikal bilden das Bedeutungszentrum, der 3. Radikal begründet eine Bedeutungsmodifikation daran. Zu rʿ betrachtet R. als Nebenformen lʿ, rḥ, lḥ, ferner als schwächere Nebenformen r', l', rh, lh; das Arabische hat noch weitere Nebenformen entwickelt: rġ, lġ, rḫ, lḫ. Die Grundbedeutung ist: „(sich) hin- und herbewegen". R. verfolgt nun die Bedeutungsentwicklung in den zahlreichen Stämmen, die auf diese Wurzel nach der Methode R.s zurückgeführt werden können. Der Versuch R.s soll zugleich eine Probe dafür sein, ob seine etymologische Methode sich als haltbar erweist.

Löw, I., אחח (WZKM XXIV 349 f): Das Jüdisch-Aramäische weist sehr viel aramaisiertes Hebräisch auf, das zum Teil aus der Beibehaltung der hebräischen Textworte in den Targumen, zum Teil aus halachischen Reminiszenzen herrührt. Für letzteren Fall bietet L. das אחח als Beispiel.

2. *Hebräisch* (Gramm., Lex.).

Bourgeois, H., *Sur l'étude de l'hébreu* (Rev. de linguistique et de phil. comparée XLIV 14—32): Bedauert das Zurückgehen des Studiums des Hebräischen — die katholische Theologie berücksichtigt B. nicht; aufserhalb der deutschen Universitäten mache sie nicht den Anspruch der Wissenschaftlichkeit. Er tadelt mit Recht, dafs die hebräischen Grammatiker zu wenig Anknüpfung an die sonstigen Unterrichtsgegenstände suchen. Er möchte nur eine kurze elementare Einführung der Lesung der Texte vorausschicken. Dazu will er alle vokalischen Elemente ganz unberücksichtigt lassen, welche für die Form keine Bedeutung haben. B. gibt einen Abrifs, wie er sich eine hebräische Elementargrammatik denkt. Zum Schlufs reiht er das Semitische in die Sprachgruppierung ein.

Gottheil, R., *Gli studi ebraici in America* (Rivista israelitica V [1908] Nr 2—6).

Nestle, E., *Die ersten hebräischen Typen* (OrLz XIV 155 f.): Schon 1444 und 1446 gaben sich ein Deutscher, Waldvogel, und ein französischer Jude, Dabin, in Avignon mit der Herstellung hebräischer Typen ab.

Gesenius's *Hebrew grammar.* As edited and enlarged by E. Kautzsch. 2nd English edition, revised in accordance with the 28th German ed. by A. E. Cowley. With Facsimile of the Siloam inscription by J. Euting and a table of Alphabets by M. Lidzbarski (Oxford, Univ. Press. 16 *s* 6 *d*).

Goldin, H. E., *First and second year in Hebrew* (254. N. Y. 1910, Druckerman): Eine hebräische Elementargrammatik, die blofs auf mechanische Gedächtnisarbeit ausgeht (nach BW XXXVI 359).

Strack, H. L., *Hebräische Grammatik mit Übungsbuch.* 10. u. 11., sorgf. verbess. u. verm. Aufl. (Clavis linguarum semiticarum, ed. H. L. Strack, I: XII u. 159, 128*. München, Beck. *M* 4.—): Erscheint jetzt zum erstenmal als Teil der Parallelsammlung von orientalischen Grammatiken zur Porta linguarum orientalium. S. durfte bei dem raschen Verbrauch der Exemplare (letzte Auflage 1907; s. BZ V 302) eine Doppelauflage wagen. Trotz der bewährten Anlage ist wiederum manches geändert, klarer gefafst worden und neu hinzugekommen. Die Versehen, die ich in meinem Handexemplar vermerkt hatte, sind sorgfältig beseitigt worden. Auch äufserlich ist auf schönen, klaren Druck Bedacht genommen. Der Umfang ist um einen halben Bogen gewachsen.

Touzard, J., *Grammaire hébraïque abrégée.* 3. éd. (XVII, 410 u. 40*. P., Gabalda).

Valente, F., *Linguae hebraicae grammatica institutio, quam in usum discipulorum suorum scripsit* (VII u. 144. Verona 1910, Typ. Camilliona. *L* 2.—): Moses hat die hebräische Schrift erfunden, und die Phönizier haben sie von Israel bekommen. V. verfolgt ein praktisches, möglichst niedrig gestecktes Ziel (vgl. Polybiblion LXXIII 99 f).

Zapletal, V., O. P., *Grammatica linguae hebraicae cum exercitiis et glossario studiis academicis accommodata.* Ed. 2ª emendata (X u. 142. Paderborn 1910, Schöningh. *M* 3.20): Die rasch folgende 2. Auflage zeugt vom praktischen Wert von Z.s hebräischer Grammatik. In der Methode hat er sich an Strack gehalten zum Vorteil für den Erfolg des Elementarunterrichtes. Überall, wo es nötig schien, merkt man die bessernde Hand des Verf. Auch die Metrik ist wegen ihrer Bedeutung für die Textkritik in den Übungen berücksichtigt, die eine Reihe von Texten in stichisch-metrischer Schreibung enthalten.

Cohn, J., *Die Aussprache des Hebräischen* (Festschrift Carlsbach 1910, 150—172).

Eberharter, A., *Zu den hebräischen Nomina auf* וּת, s. oben S. 113—119.

Scerbo, F., *Dei verbi in media waw* (Giornale della Soc. as.-ital. XXI [1908] 111—115): Sie sind nicht med. û, sondern wirkliche med. waw.

Ben Jehuda, E., מִלּוֹן הַלָּשׁוֹן הָעִבְרִית. *Thesaurus totius hebraitatis et veteris et recentioris.* 2 Bde (1060. B.-Schöneberg 1908/10, Langenscheidt. *M* 40.—): S. oben S. 80. Bis ח (teilweise) reichend. Es herrscht die Absicht, das Werk bis 1915 zum Abschlufs zu bringen. — Dazu ***Bacher, W.***, *Ein hebräischer Thesaurus* (DLz XXXII 21, 1285—1289).

Chajes, H. P., *La nuova edizione del „Gesenius-Buhl"* (Giorn. della Soc. as.-ital. XXIII [1910] 225—232): Verbesserungen und Nachträge.

Corwin, R., *The verb and the sentence in Chronicles, Ezra and Nehemiah.* Diss. Chicago 1909 (51 S.): Eine Teilpublikation, die in erster Linie die syntaktischen Erscheinungen darstellt, dann aber auch die Folgerungen für die literarische Zusammensetzung des chronistischen Anteils an Esr-Neh zieht. Der Ausgangspunkt ist die Quellenscheidung Kittels im „Handkommentar". Einer Statistik der Formen läfst C. einen Artikel über die allgemeinen Entwicklungstendenzen folgen. Im grofsen und ganzen bestätige sich Kittels Quellenscheidung. Die Ähnlichkeiten überwiegen in den Quellen die Verschiedenheiten. Die meisten Bestandteile stammen keineswegs fertig aus einer Hand, sondern durchliefen mehrere Stadien der Entwicklung. Im 1. Anhang behandelt der Verf. noch die Verwendung, die die Konjunktion וְ beim Infinitiv mit לְ findet. In einem 2. Anhang beschäftigt sich C. speziell mit Neh 13, das der Chronist den Neh-Memoiren entnahm und in seiner Weise überarbeitete.

Marmorstein, A., *Einige hebräische Redensarten* (OrLz XIV 108—110): Forts. zu ebd. XIII 434 (s. oben S. 81). 2 Sm 14, 7 וכבו את גחלתי = sie

haben mich mit dem, was mir noch übrig geblieben ist, in Mitleidenschaft gezogen. Ps 76, 6 לֹא מָצְאוּ יְדֵיהֶם = die Helden waren machtlos. שתה בכוס אח־ (vgl. Mt 20, 22) = ein gleiches Los haben. Prv 23, 2 בעל נפש = sich beherrschen. Die Deutungen werden durch rabbinische Parallelen festgestellt.

Κουκουλές, Φ., *Γλωσσάριον Ἑβραιοελληνικόν* (BzZ XIX 422—429): Zu Παπαδόπουλος-Κεραμεύς (s. BZ VII 378) mit 2 Tafeln.

Scerbo, F., *Di una parola ebraica errata nei Dizionari* (Giorn. della Soc. as.-ital. XXIII [1910] 327): העצני 2 Sm 23, 8 ist nomen gentilicium, nicht עֶצְן.

Gees, F., *Hebräische Wortstudien*, s. oben S. 1—6.

König, E., *The Hebrew word for „atone“* (ExpT XXII 232—234): Im hebräischen Sprachgebrauch bedeute כִּפֶּר „bedecken“. Im Arabischen bedeutet das Wort das gleiche. In den andern semitischen Dialekten gehe die Bedeutung „wegwischen“ wenigstens mittelbar auf die des hebräischen Sprachgebrauches zurück. — Dazu unter gleichem Titel **Langdon, S. H.** (ebd. 320—325) und **Burney, C. F.** (ebd. 325—327). L. stellt das gesamte assyriologische Material, das die Lexika unvollständig bieten, zusammen. Er sieht in כִּפֶּר ein Lehnwort aus dem babylonischen Kult: man nahm vom Sünder u. a. den magisch reinigenden aufgelegten Gegenstand und damit Sünde und Unreinheit. Die hebräische Theologie mufste dabei die positive göttliche Mitwirkung durch Verzeihung der Sünde eingliedern. B. dagegen sucht im Babylonischen die Grundbedeutung „weifs, glänzend machen“. Die Deutung des Hebräischen „bedecken“ bekämpft B.; hier reicht hin, zu erklären: „den Akt der Reinigung vollziehen“. — **König, E.** erwidert (ebd. 378—380). Er bleibt auf seinem Standpunkt, nicht ohne einiges zuzugestehen. Der hebräische Sprachgebrauch ist für ihn die wichtigste Instanz. — **Langdon, S. H.**, *Supplementary note on the Hebrew word for „atone“* (ebd. 380 f): Aus einem von Dhorme (Rev. d'Assyriologie) veröffentlichten religiösen Text gewinnt er wiederum für ukappar die Bedeutung „reinigen“, ausgehend von „entfernen, wegbringen“.

Vgl. unten Köhler (S. 301).

3. *Arabisch, Aramäisch, Assyrisch u. a.*

Barth, J., *Das arabische š-Suffix 2. P. Sg. fem.* (WZKM XXIV 281 bis 286): Kommt in einer Reihe von südlichen und südöstlichen vulgärarabischen Dialekten statt -ki vor. B. leitet es von der Pausa ab, wo man das masc. und fem. unterscheiden wollte (k und kiš). Daraus bildete sich der selbständige Gebrauch des š für fem. Seinen Ursprung leitet B. von einem Demonstrativelement her, das im assyrischen š-Suffix und im hebräischen שֶׁ (Relativ) vorliegt.

Strack, H. L., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Hss berichtigten Texten und einem Wörterbuch*. 5., teilweise neubearbeitete Aufl. (Clavis linguarum semiticarum, ed. H. L. Strack IV: 40, 60*. München, Beck. *M* 2.—): S.s knappe und doch erschöpfende Darstellung des Biblisch-Aramäischen erscheint zum fünftenmal, und zwar jetzt als neuer 4. Teil seiner Sammlung von semitischen Grammatiken. Nur die Grammatik ist neubearbeitet. Die vorher in doppelter Auflage gedruckten Texte mit Wörterbuch erhalten hier „Berichtigungen und Zusätze“ (S. 8). Dieser Teil der Grammatik soll bei einer späteren Neuauflage neubearbeitet erscheinen. Zugute gekommen sind nunmehr der Grammatik die Papyrusfunde in Oberägypten. Möge das praktische, billige Büchlein die alten Freunde bewahren und viele neue gewinnen!

Haupt, P., *Immeru, Schaf, und ūru, Pferd* (ZdmG LXIII 107 f).

Langdon, S., *A Sumerian grammar and chrestomathy with a vocabulary of the principal roots in Sumerian and a list of the most important syllabic and vowel transcriptions* (VIII u. 312. P., Geuthner. *Fr* 20.—).

Hüsing, G., *Die elamische Sprachforschung* (Memnon IV 5—40): Stellt zusammen, was wir bis jetzt von der elamitischen Sprache wissen. Das

Kaspische reiht sich an das Südelamitische an. Die nächst anschließende Sprache dürfte nicht das Chaldische, sondern das Mitani sein. Das Kaschurische, eine kaukasische Sprache, steht unter den lebenden Sprachen dem Elamitischen am nächsten.

Erman, A., *Ägyptische Grammatik. Mit Schrifttafel, Literatur, Lesestücken und Wörterverzeichnis.* 3., völlig umgestaltete Aufl. (Porta linguarum orientalium XV: XVI, 324 u. 24. B., Reuther. *M* 18.—).

c) Urtext und Übersetzungen.

1. Der hebräische Text.

Kennedy, A. R. S., *Codex Edinburgensis. A hitherto unknown Ms of the OT* 1 (ExpT XXII 391—394): Befindet sich in der „Advocates' Library" zu Edinburgh. In diesem 1. Artikel gibt K. eine allgemeine Beschreibung, während in einem folgenden Beitrag eine eingehende Würdigung des Wertes der Hs sich anschließen soll. Mit Abbildungen. Die Hs gehört spätestens dem 15. Jahrh. an (ca 1200—1300). Die Reihenfolge Ct, Prv, Koh, Thr, Job ist singulär.

v. Gall, *Miszelle. Masoretische „Schrullen"* (ZatW XXXI 74 f): Als solche ist die Gepflogenheit, große Buchstaben zu setzen, nicht zu betrachten. Kittel hat sie in seiner Bibel mit Unrecht weggelassen.

Strack, H. L., *Zu der neuen Ausgabe von Ginsburg's hebräischer Bibel* (ThLz XXXV 24, 763): Erklärt näher seinen Anteil und den Grund seines Rücktrittes von der Mitarbeit. Vgl. BZ VIII 76. — ***Ders.***, *In Sachen der neuen Ausgabe der hebräischen Bibel von Ch. Ginsburg* (ZatW XXXI 75): Erklärung.

2. Übersetzungen (griech., syr., pers., lat., deutsch, engl.).

Tièche, E., *Spuren eines vororigenistischen Septuagintatextes in der Vulgärparaphrase des Konstantinos Manasses* (BzZ XIX 338—382): Die Paraphrase über das Gastmahl des Belsazar (Dn 5) schöpft nicht aus Zonaras, sondern aus Josephus; sehr vieles stammt aber direkt aus dem AT in griechischer Übersetzung, und zwar in der Fassung des Theodotion. Nur in einigen Stücken verrät der Verfasser Kenntnis der LXX, die nicht auf zufälligen Anklängen beruhen kann, sondern einem vorhandenen Mischtext der LXX und des Theodotion zu Dn entstammt, von dem T. Fragmente bei Justin und der Vetus Latina findet. So möchte er die Manassesparaphrase unter die Textquellen der griechischen Bibel, und zwar der vororigenianischen, des Urtheodotion einreihen. Die auf sehr diffizilen Beobachtungen beruhende These erheischt noch eine Nachprüfung. — Auch sep. als Diss. Bern (47. Lp. 1910).

Sanders, A., *The OT Mss in the Freer collection.* I. *The Washington Ms of Deuteronomy and Joshua* (Univ. of Michigan Studies, humanistic series VIII: 4⁰. V u. 104 mit 3 Facs. N. Y. 1910, Macmillan. $ 1.—): S. oben S. 82. In dem dort verzeichneten Werke von A. Sanders ist nur eine kurze Einleitung vorausgeschickt. Hier bietet er die Einleitung mit andern Materialien ausführlicher (vgl. AmJTh XV 112 f). — Dazu ***Goodspeed, E. J.***, *Professor Sanders' Deuteronomy-Joshua* (BW XXXVII 199): Die Haken am Rande weisen auf Parallelen und hexaplarische Randnoten hin wie im Cod. Coeslinianus.

Margolis, M. L., *The grouping of the codices in the Greek Joshua. A preliminary notice* (JqR N. S. I 259—263): Auf Grund der Umschreibungsweise der Ortsnamen findet M. sechs Gruppen unter den Textzeugen. Die Vergleichung der hexaplarischen Zutaten ergab wiederum zwei größere Gruppen, eine ägyptische (Hauptzeuge Cod. B) und eine palästinisch-syrische (Cod. A). M. hält es auf Grund dieser nicht neuen Feststellung für eine einfache Sache, eine Kollation des griechischen Jos zu liefern. Er selbst will sich an eine Ausgabe desselben wagen.

Howorth, H. H., *Some unconventional views on the text of the Bible. IX. Job*, etc. (PSbA XXXIII 26—33 53—61): Gibt einen Überblick über die Arbeiten, die zu seiner Thesis: Esr α = LXX, 1 Chr—Neh in unsern Ausgaben = Theodotion, bisher erschienen sind. Der Theodotiontext ist von großem Werte, um die Mutter-Hs unseres MT zu gewinnen. Der Text der Chronik ist ein Werk der Schriftgelehrten von Jamnia, welche manches ausließen, die Genealogien versetzten und sonst änderten. Der griechische Text des Job stelle ebenfalls gegenüber dem MT die ursprünglichere Form dar, die zudem durch Hss mit hexaplarischen Zeichen noch weiter gereinigt werden kann. Auch die Elihu-Reden sollen in der unveränderten LXX noch nicht enthalten gewesen sein. Einen direkten Beleg hierfür versucht H. nicht beizubringen. Aber er bringt eine Mutmaßung, wie etwa das Buch Job entstanden ist. Eine edomitische oder arabische Volkserzählung sei ins Aramäische übertragen und in die LXX aufgenommen worden. Später wurde Job durch einen aramäischen Dichter erweitert, besonders mit den Elihu-Reden ausgestattet und so in Jamnia ins Hebräische übertragen und dann durch Theodotion aufgenommen.

Gray, G. B., *The Greek version of Isaiah: is it the work of a single translator?* (JthSt XII 286—293): Die Kapp. 24—27; 33; 34 f sind vom gleichen Übersetzer wie Kap. 1—29. Ohne auf der Verschiedenheit der Übersetzer bestehen zu wollen, glaubt G. beachtenswerte Verschiedenheiten in den Kapp. 1—39 und 40—66 entdecken zu können.

Köhler, L., *Das Substantiv* בּל *in der Septuaginta (G)* (ZatW XXXI 154 f): Verfolgt die Wiedergabe in LXX. בַּל = Quelle existiert nicht.

Capelle, P., *Fragments du Psautier d'Aquila?* (Rbén XXVIII 64—68): Zu Wessely (s. oben S. 82). Durch genaue Vergleichung stellt C. fest, daß keine Aquilaübersetzung vorliege, daß alles eine Symmachusübersetzung nahelege. Aquila ist also nicht der einzige, der das Tetragrammaton in archaischen Buchstaben enthielt.

Mercati, G., *Frammenti di Aquila o di Simmaco?* (Rb N. S. VIII 266 bis 272): Wesselys Fragmente stammen von Symmachus, nicht von Aquilas, wie M. eingehend in kritischer Untersuchung dartut.

Nestle, E., *Symmachus, not Aquila* (ExpT XXII 377): Wessely (s. oben S. 82) hat die neuen Hexaplafragmente aus Symmachus unrichtig bestimmt.

Tisserant, E., *Le plus ancien manuscrit biblique daté* (Rb N. S. VIII 85 bis 95): Vgl. oben S. 112. Brit. Mus. Add. 14 425, aus dem Jahre 463/4, wird an Alter noch übertroffen durch Add. 14 512 mit dem Jahre 459/60. T. beschreibt die Hs und verzeichnet die Varianten zu dem schon bekannten syrischen Text. Ebenso gibt er die Varianten aus Add. 14 646 (6. Jahrh.) und 14 628.

Schleifer, J., *Sahidische Bibelfragmente aus dem Britischen Museum zu London.* II (Sitz.-Ber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. CLXIV 6: Wien, Hölder): S. BZ VIII 303.

Wessely, K., *Die griechischen Lehnwörter der sahidischen und boheirischen Psalmenversion* (Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. LIV 3: 4⁰. 37. Wien 1910, Hölder. *M* 2.90).

Andreas, F. C., *Mitteilungen 1* (ThLz XXXV 23, 733): Unter den von Dr v. Le Coq auf der Turfan-Expedition erworbenen Hss befindet sich auch ein Büchelchen mit 12 beschädigten Blättern, das Bruchstück einer vollständigen Übersetzung der Pss (mit den Responsorien) aus der Pešittho in zarathustrisches Mittelpersisch (Pehlewi). Es stammt aus der Mitte des 6. Jahrh. Die Übersetzung A. datiert zwischen 410 und 420, wenn sie nicht noch etwas älter ist. Der textkritische Wert hängt mit dem Alter des zu Grunde liegenden Textes zusammen.

Andreas, F. C., *Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Pss aus der Sassanidenzeit* (Sitz.-Ber. d. k. preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1910, 2. Halbbd, 869—872): S. die vorhergehende Notiz. Die 12 erhaltenen

Blätter bieten Ps 94, 18—Schlufs; 95, 2—7; 95, 7—96, 10; 97, 12—99, 6 (ob hebräische Zählung, ist nicht angegeben); 119 (hebr. Z.), 124—142; 122, 4—133, 2; 134, 2—135, 2; 135, 9—11; 135, 11—136, 9; 136, 9—137, 3. A. bereitet eine Ausgabe des Pehlewi-Psalters vor.

Wilmart, A., *L'ancienne version latine du Cantique I—III, 4* (Rbén XXVIII 11—36): Bietet den Text der „Tractatus" des Gregor von Elvira, veröffentlicht von G. Heine (1848), hier neu kollationiert nach den drei vorhandenen Hss, und reiht daran den apparatus, der aus den Kirchenväterzitaten besteht. Auch hier hat er Sabatier nachgeprüft und ergänzt. Schlufsfolgerungen aus dem Apparat sind nicht beabsichtigt gewesen. Das Wesentliche aber stellt W. zusammen S. 14 f.

Scherer, C., *Neue Fuldaer Bruchstücke der Weingartener Prophetenhandschrift* [Aus: „ZatW"] (40 mit 1 Taf. Giefsen 1910, Töpelmann. *M* 1.60): S. oben S. 83.

D<enk>, J., *Zur Itala* (ZkTh XXXIV 428): S. BZ VIII 303. Ergänzungen zu einer früheren Mitteilung (ebd. 224).

Die Schriften des AT *in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* usw. [s. BZ VIII 308 f]. Lief. 6 u. 7: Schlufs zu IIa. *Älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* von H. Grefsmann, Bog. 15 bis 26. Lief. 8: Aus Ia. *Die Urgeschichte und die Patriarchen nebst Einleitung in die fünf Bücher Mosis und in die Sagen des 1. Buches Mosis* von H. Gunkel, Bog. 6—10. Lief. 9: Aus IIIa. *Die Lyrik des AT* von W. Stärk, Bog. 7—11. Lief. 10: Aus II2. *Die grofsen Propheten und ihre Zeit* von H. Schmidt, Bog. 1—5 (XVIII, 225—388; 81—160; 97—176; 1—80. Göttingen, Vandenhoeck. Subskriptionspr. à *M* —.80 [erlischt mit der 15. Lief.]): Vgl. oben S. 83 f. Gunkel führt seinen Teil ungefähr bis Gn 19 — er stellt aber die Reihenfolge vielfach um — fort. Die erklärenden Zutaten sind hier besonders umfangreich. — St. setzt in frei angeordneter Auswahl die Proben aus den Pss fort. — Schm. schickt dem Propheten Isaias die einschlägigen geschichtlichen Nachrichten aus Rg, Chr und Is selbst voraus. Die zwei ausgewählten Stücke weichen in der Anordnung vom überlieferten Text ab.

Wright, W. A., *The hexaplar Psalter being the book of Psalms in 6 English versions* (VI u. 389. Cambridge. 25 *s*): Der Psalter nach den sechs bedeutendsten Übersetzungen nach Wyclif (Coverdale 1535, the great Bible 1539, the Geneva Version 1560, the Bishops' Bible 1568, the Authorized Version 1611).

Der altenglische Arundel-Psalter. *Eine Interlinearversion in der Hs Arundel 60 des Britischen Museums.* Hrsg. und eingeleitet von G. Oess (Anglistische Forschungen, hrsg. von J. Hoops, Heft 30: VII u. 255. Heidelberg 1910, Winter. *M* 8.—).

Bannister, H. M., *Irish Psalters* (JthSt XII 280—284): Vgl. Keltische Zeitschrift für Philologie VIII 246—257. Zum glossierten Coupar-Angus-Psalter (Vatic. Palat. lat. 65). Aus dem Vergleich mit andern Hss stellt B. den ursprünglichen Typus des irischen Psalters her mit den Zusätzen von Gebeten und Cantica nach jedesmal 50 Psalmen.

Vgl. Humbert (S. 304).

3. Textkritik.

Besredka, M., הגו סיגים. *Textkritische Konjekturen zum AT* (VI u. 637. Drohobycz 1909, Zupnik).

Herrmann, J., *Stichwortglossen im AT* (OrLz XIV 200—204): Im Anschlufs an Rost ebd. VI Nr 11 und VII Nr 11 u. 12. Wie schon ebd. XI 280—282 fügt H. wiederum eine Reihe solcher Beobachtungen hinzu: Gn 9, 18 (והם); 13, 6 (יחדו); 23, 1 (חיי שרה); 30, 32 (נקד וטלוא), Idc 13, 3—7; 13, 19—20, Jer 22, 15 16, Zach 1, 10; 5, 5 6; 6, 6 7, Ps 14, 4; 90, 15, Mich 5, 4 5.

Zandstra, S., *The witness of the Vulgate, Peshitta and Septuagint to the text of Zephaniah* (Contributions to oriental history and philology

Nr IV: V u. 52. N. Y. 1909, Columbia Univ. Press. 4 *s* 6 *d*): Bietet einen allgemeinen Vergleich der drei Texte, soweit sie erreichbar sind, und erörtert die textkritische Bedeutung.

d) Religion. Geschichte. Geographie.

1. Religion und Theologie (allg., israel., ägypt., assyr., südarab.).

Dhorme, P., O. P., *Où en est l'histoire des religions? Les Sémites (moins les Arabes et les Hébreux)* (RClfr LXIV 385—419 513—544): Der Überblick über den Stand der Religionsgeschichte — vgl. Bricout, J., I. Introduction (ebd. 5—47), Bros, A., II. La religion des primitifs (ebd. 129—171), Capart, I., III. La religion égyptienne (ebd. 257—292) —, der in zusammengedrängten Abhandlungen berufener Fachkenner mit erschöpfendem Literaturverzeichnisse über Theorien und Tatsachenwissen orientiert, ist bei dem die atl Exegese nächst berührenden Semitismus angelangt. Nach Dh. muſs die babylonisch-assyrische Religion als sumero-akkadisch bezeichnet werden. Einen ursprünglichen Monotheismus postuliert er. Zu drei Ternaren werden die Gottheiten gruppiert. Von Totemismus und Animismus finden sich keine Spuren mehr. Auch Kult, Moral und Mythologie wird dargestellt unter steter Rücksichtnahme auf biblische Parallelen. Im 2. Artikel beschäftigt sich Dh. mit den spärlichen Angaben, die über die religiösen Anschauungen der Aramäer, Syrer, Nabatäer und Palmyrener, dann der Phönizier, Karthager und Kanaanäer zu finden sind. Eine umfangreiche Bibliographie schlieſst den unterrichtenden Artikel. Die weiteren Beiträge: Labourt, J., Iraniens et Perses (ebd. 641—673), De la Vallée Poussin, L., Les religions de l'Inde (ebd. LXV 5—25 129—168), Cordier, H., Le confucianisme et le shintoïsme (ebd. 257—273), Habert, O., Les Grecs (ebd. 385—427), Baudrillart, A., La religion romaine (ebd. 513—554), Bros, A., et Habert, O., Celtes, Germains, Slaves (ebd. 641—670), sind an sich von gleichem Interesse und berühren ebenfalls, wenn auch nicht mehr so enge, biblische Fragen.

Loisy, A., *Le totémisme et l'exogamie* (RHLr N. S. II 1—43 276—296): Forts. f.

Burney, C. F., *Four and seven as divine titles* (JthSt XII 118—120): Stellt durch interessante Beispiele fest, daſs beide Zahlen als Gottheitsnamen gebraucht wurden (Arbela = assyr. (alu) Arba' ilu, בֵּית אַרְבֵאל Os 10. 14, Arad-(ilu) Sibittim) und erklärt dementsprechend Kirjat Arba', Beeršeba', Batšeba', Jehošeba'. Da er in den beiden Zahlen eine Beziehung zum Mondgott (die Woche und das Mondviertel) entdeckt, so glaubt er dadurch bestätigt: Jahwe, der Gott Abrahams, stehe mit Sin in Verbindung, und diese Gottheit sei schon vor der Einwanderung Israels dort verehrt worden.

Herrmann, J., *Die religionsgeschichtliche Arbeit am AT* (StKr 1911, 431 bis 445): Beschäftigt sich in allgemeiner orientierender Überschau mit den neuen Materialien, der Wichtigkeit, der Methode und den Gefahren der religionsgeschichtlichen Behandlung, deren das AT unbeschadet seiner überragenden Eigenart unterworfen werden muſs.

Touzard, J., *Où en est l'histoire des religions?* (suite). *La religion d'Israel* (RClfr LXVI 513—561 641—683): S. oben unter Dhorme. Forts. f.

Budde, K., *Auf dem Wege zum Monotheismus.* Rektoratsrede (Marburger ak. Reden 1910 Nr 24: 24. Marburg 1910, Elwert. *M* —.50): Moses brachte dem Volke Israel den Monojahwismus. Der Monotheismus wurde Jahrhunderte später eingeführt.

Cheyne, T. K., *The two religions of Israel with a reexamination of the prophetic narratives and utterances* (XVI u. 428. Ld., Black. 12 *s* 6 *d*): Die zwei Religionen sind die Jahwe- und die Jeraḥmeelreligion. Wie man es bei Ch. nicht anders erwarten darf, greift er auch in dieser Schrift wiederum ebenso tief als willkürlich in den atl Textbestand ein. Bei der Himmelfahrt des Elias z. B. erklärt er den רוח יהוה als Korruption aus Jarḥam-Jeraḥmeel (nach ExpT XXII 243).

Purves, P. C., *The Jehovah titles of the OT* (12⁰. Ld. 1910, Partridge. 6 *d*).

Nestle, E., *Jah* (ExpT XXII 90): Die Häufigkeit dieser Form wird verschieden angegeben. — Dazu ***Compston, H. F. B.*** (ebd. 140).

Sayce, A. H., *Yahweh and Jerusalem* (ExpT XXII 226—229): Wiederholt seine Thesis (s. ebd. XIX 525), dafs Jautum = יהוה. יהו m. = Gott Uras (IP); das Femininum davon NIN-IP = יהוה steht aber für eine männliche Gottheit. Bib-Nin-ip, welches die Tell el-Amarna-Briefe kennen, ist die Stadt Jahwes, Jerusalem die Stadt des Gottes Salim. Beide waren nahe beisammen, und Jahu hat den Gott Salim verdrängt.

Morgenstern, J., *Biblical theophanies* (ZA XXV 139—193): Über die כבוד יהוה. M. geht aus von einer eingehenden Exegese der einschlägigen Stellen, nach den Quellen der kritischen Schule gruppiert. Ex 33—34, ein literarkritisch schwieriges Stück, das zudem den sog. 3. Dekalog enthält — auch M. fufst auf dieser Ansicht —, wird gesondert und sehr ins einzelne gehend behandelt.

Kowling, R. J., *Messianic interpretation and other studies* (182. Ld., Soc. Prom. Christ. Knowl. 3 *s*).

Scott, E. F., *Kingdom and the Messiah* (VIII u. 261. Edinburgh, Clark. 6 *s*).

Humbert, P., *Le Messie dans le Targum des Prophètes* (RThPh XLIII 420—447): Beginnt eine Abhandlung zur Theologie des Messias im Prophetentargum mit einer Exegese der einschlägigen Stellen.

Heller, B., *La chute des anges Schemhazai, Ouzza et Azaël* (RÉj LX 202—212): Stützt sich auf Grünbaum, Aptowitzer und Dähnhardt, stellt deren Materialien zusammen und ergänzt und erklärt sie. Henoch, jüdische Nachrichten und muslimische Überlieferungen führt H. an. Dafs die Lehre vom Engelfalle schon im vorchristlichen Judentum existierte, hält H. fest. Dagegen gilt ihm eine Entwicklung aus persischen und babylonischen Mythen nicht für erwiesen, wenn auch für wahrscheinlich.

Duhm, B., *Das kommende Reich Gottes*. Vortrag (38. Tübingen 1910, Mohr. *M* —.75): Die Religionsgeschichte Israels bis Christus soll die Entstehung der Hoffnung auf das kommende Reich erklären (nach DLz XXXII 10, 592).

Bade, W. F., *Hebrew moral development* (The Univ. of California Chronicle XIII [1911] 1, 1—29).

Kopelowitz-Kopelson, J., חכמת המוסר הקדמונית. *The ancient wisdom in ethics, a treatise on the system of the Biblotalmudic ethics and on the periods of development of the moral ideas of the Jewish nation in the ancient land of Palestine* (38. Ld., Topilowsky).

Friedländer, I., *The Jews of Arabia and the Rechabites* (JqR N. S. I 252—257): Die Identifizierung beider wurde einem Hs-Fehler (רכב st. כיבר) zugeschrieben. Nach F. gab die Annahme, dafs die Rechabiter auf den Inseln der Seligen wohnten, Anlafs zu dieser Zusammenstellung.

Albert, E., *Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus*. Diss. Königsberg 1910 (72. Königsberg 1910, Kümmel): A. geht die einzelnen Stellen durch, in denen er nur eine Auferstehung der Israeliten gelehrt findet. In allen wesentlichen Punkten kann der israelitisch-jüdische Auferstehungsglaube als ein Produkt innerer Entwicklung verstanden werden, das dem Vergeltungsglauben entstammt. Da Parallelen im Parsismus sich höchstens in nebensächlichen Momenten zeigen, so nimmt A. gegen Böklen (s. BZ I 86) Stellung und lehnt eine wesentliche Beeinflussung des jüdischen Auferstehungsglaubens durch den Parsismus ab.

Sayce, A. H., *The religions of ancient Egypt and Babylonia* (Edinburgh, Clark. 8 *s*).

Sourdille, C., *Hérodote et la religion de l'Égypte, comparaison des données d'Hérodote avec les données égyptiennes*. Thèse Paris 1910 (XVI u. 419).

Lagrange, M.-J., *The pretended monotheism of Amenophis IV* (Eccles. Rev. [Philadelphia] 1911, 12—20 147—157): Amenophis' IV. religiöse Reform kann nicht monotheistisch genannt werden. Sie hatte auf Israel keinen Einfluſs (nach ThG III 320).

Schmidt, E., *Sarapis* (Klio XI 127 f): Verteidigt seine „Kultübertragungen" (Gieſsen 1910) gegen P. Waitz (Klio X 120 ff).

Wiedemann, A., *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter.* 3., durchges. u. verb. Aufl. (Der alte Or. II 2: 36. Lp. 1910, Hinrichs).

Jastrow, M., jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Vom Verf. revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Lief. 16 (625—704. Gieſsen, Töpelmann. *M* 1.50): S. oben S. 87. Das XX. Kapitel: „Vorzeichen und Deutungslehre" ist noch nicht abgeschlossen.

Pinches, T. G., *Notes on the beliefs of the Babylonians and the Assyrians* (ExpT XXII 163—167): Verfolgt die Entwicklung der Götterlehre, die er von der Beseelung von Naturdingen zu eigentlichen Gottheitsvorstellungen, zunächst in einzelnen Städten und Gebieten, fortschreiten läſst. Die Vorherrschaft Babels begründete das Übergewicht Marduks. Aus politischen Gründen oder infolge philosophischen Dranges trat eine Monotheisierung ein, welche die übrigen Götter als Manifestationen Marduks entsprechend dem bekannten Keilschrifttäfelchen faſste. Auch bei den Assyriern findet P. einen Kompromiſs zwischen Polytheismus und Monotheismus. Der heidnische Götterglaube dauerte übrigens in Babylonien bis tief in die nachchristliche Zeit herein fort, und P. hofft, daſs die Ausgrabungen noch Zeugnisse hierfür zutage fördern werden.

Ungnad, A., *Zu den assyrischen Götterlisten* (OrLz XIV 151—154): Macht im Anschluſs an Michatz (s. BZ VIII 307) auf einige bisher übersehene Punkte aufmerksam.

Krauſs, J., *Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinderlegenden. Zusammengestellt und bearbeitet.* Mit zahlreichen Beiträgen von F. Hommel (XII u. 128. Lp., Harrassowitz. *M* 5.—).

Pinches, T. G., *Enlil and Ninlil, the older Bel and Beltis* (PSbA XXXIII 77—95): Stellt die Identifizierungen und sonstigen Verbindungen mit andern Göttern zusammen und veröffentlicht eine Legende über Enlil und Ninlil in Umschrift und Übersetzung mit Erklärung und ein anderes Täfelchen über die gleichen Götter in Urschrift, Umschrift und Übersetzung.

Zimmern, H., *Babylonische Hymnen und Gebete.* Zweite Auswahl (Der Alte Orient XIII 1: 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60): Forts. zu ebd. VII 3. Direkt für das AT von Interesse ist eine Probe, die nach Z. vom „Worte Gottes" handelt. Die Weisheitssprüche am Schluſs sind ebenfalls mit Rücksicht auf die atl Weisheitsliteratur ausgewählt.

Halévy, J., *Le dieu sabéen Almakah*, אלמקא (Rsém XVIII 476—485): Zu Nielsen (s. oben S. 87).

2. *Geschichte* (allg., isr. u. a.).

Wicksteed, P. H., *Old and new conceptions of the structure and chronology of the OT* (The Unitarian Penny Library Nr 110: 12⁰. 48. Ld., Brit. and for. Unit. Assoc. 1 *d*).

Schnabel, P., *Die Tomossummen des Manetho* (OrLz XIV 63—71): Gegen E. Meyer führt S. den Nachweis, daſs die Tomossummen des Manetho bei Afrikanus mit den echt manethonianischen Dynastiesummen — sie finden sich für die 15., 18., 19. Dynastie in den Manethoexzerpten bei Josephos, C. Ap. I 79—84, 94—97, 98 u. 231 — in Einklang zu bringen sind. Für das 3. Jahrtausend sollte man dem Turiner Papyrus nicht so viel Vertrauen schenken, wie es E. Meyer tut. In Ägypten beginne eine auf vier Jahre sichere Chronologie mit 2000—1997 mit der astronomisch festgelegten 12. Dynastie. Meyers Fixierung des Alters des ägyptischen Kalenders begegne begründetem Widerspruch.

Lichtenberg, R. v., *Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina* (Mitt. d. Vorderas. Ges. XVI 2: 104. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Die Keftiu = כפתור sind von Kreta oder von Ägäa. Im Abschnitt über die literarische Überlieferung kommt aufser den Tell el-Amarna-Briefen u. a. auch das AT zu Worte. Im zweiten Abschnitt „Die bildlichen Darstellungen“ unterstützen zahlreiche Abbildungen den Text; ebenso im dritten Abschnitt, der die ägäischen Funde in Ägypten und Syrien verfolgt. Viele Belege des ägäischen Einflusses lieferten auch die palästinischen Ausgrabungsstätten.

Whitehouse, O. C., *The condition of Egypt and western Asia 1700—1200 B. C.* V (The Interpreter VII 205—216): S. oben S. 88. Die Merenptahstele erweist, dafs Israel damals in Palästina weilte. Die Namen Jakobel und Josephel auf der Tutmosisliste legen nahe, dafs einige Israeliten nicht nach Ägypten gezogen sind, und diese seien auf der Merenptahstele gemeint. Und so kann W. denn trotz entgegenstehender Anzeichen den Auszug zwischen 1250 und 1225 datieren. Wincklers Nordarabienhypothese lehnt er ab.

Dhorme, P., *Les pays bibliques et l'Assyrie* (Rb N. S. VIII 198—218): S. oben S. 88. Dh. kommt nun zum Höhepunkt der assyrischen Weltmacht, welchen die Namen Asarhaddon und Assurbanipal bezeichnen. Die kriegerischen Verwicklungen, die der erstere, Asarhaddon, während seiner Regierungszeit zu bestehen hatte, werden sorgfältig, quellenmäfsig und klar dargestellt. Eine Menge von Einzelheiten werden hier kurz und meisterhaft untersucht.

Goldstein, F., *Zur Ethnographie der Juden* (Globus XCVIII [1910, 1. Dez.] 311—316): Wettert gegen den Begriff „semitische Rasse“, den es nicht gebe, und gegen die Theologen und Philologen, die an ihm festhalten. Die Völkertafel beruhe auf religionspolitischer Einteilung. Kanaan sei von einer farbigen Urbevölkerung bewohnt gewesen, und diese sei von einer direkt aus Norden, indirekt aus Osten stammenden Bevölkerung, den Armeniern, unterjocht worden. Die Juden sind nahe Verwandte derselben. G.s Exegese wird freilich auf den Beifall der Philologen und Exegeten nicht rechnen können.

Bettex, F., *Aus Israels Geschichte.* 2. Bd (159. Striegau, Urban. *M* 2.25).

Gemoll, M., *Grundsteine zur Geschichte Israels. Atl Studien.* Mit 2 Karten (VIII u. 480. Lp., Hinrichs. *M* 12.—): Ohne Quellenscheidung, Redaktoren u. dgl. will sich G. über eine Reihe von geographischen Begriffen klar werden und kommt nach vierjähriger Arbeit zu fundamentalen Abweichungen von den herkömmlichen Anschauungen. Als Vorgänger verehrt er neben H. Winckler auch T. K. Cheyne, E. Meyer und F. Hommel. Er verlegt die Urgeschichte Israels nicht in die Wüste, sondern nach Kanaan selbst und glaubt, dafs die Arier ursprünglich hier hausten und den Israeliten ihre Religion übermittelten. Besonders hätten Zarathustrier Jerusalem gebaut und die heiligen Stätten gepflegt. G. gehört auch zu denjenigen, die endgültig das Paradies gefunden haben wollen, und Jahwe erkennt er mit fast absoluter Sicherheit als arischen Gott. Der Aufenthalt des Moses in Kadesch ist eigentlich identisch mit dem Aufenthalt Josues in Gilgal. Der Gottesberg ist in Bethel zu suchen. Auf der Tenne des Arauna mufs das Paradies gesucht werden, eine Erkenntnis, die G. freilich erst auf den letzten Bogen seines Werkes gekommen ist. Pereṣ-Uzza = Paradeisos und Jahwe = Ahura. Dafs auf diesem methodisch verfehlten Wege kein Fortschritt atl Forschung zu erreichen ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

Graetz, H., *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. I. Geschichte der Israeliten bis zum Tode des Königs Salomo.* 2., verb. u. ergänzte Aufl., bearb. von M. Brann (XXXII u. 548. Lp., Leiner. *M* 12.—).

Lehmann-Haupt, C. F., *Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte.* Mit 1 Karte (VII u. 344. Tübingen, Mohr. *M* 8.—):

Im Vorwort kehrt er sich gegen diejenigen, welche von vornherein dem Chronisten Mifstrauen entgegenbringen. Er will auf Grund langjähriger Studien zu von der herrschenden Anschauung sehr stark abweichenden Anschauungen gekommen sein. Er stellt sich in Gegensatz nicht blofs zum Panbabylonismus, sondern auch zum gemäfsigteren Radikalismus eines E. Meyer. So findet er in Gn 14 zuverlässige Angaben, bezweifelt aber ohne nähere Begründung, dafs Abraham als Zeitgenosse des Amraphel der Überlieferung angehöre. Den Auszug setzt L. unter Merenptah an. Die Habirifrage und die Merenptahstele erklärt er dementsprechend. Moses gilt ihm nicht als Sagengestalt, sondern als eine von der Sage umkleidete, im übrigen aber geschichtliche Persönlichkeit. Die Musrihypothese lehnt er entschieden ab. Die Beeinflussung der hebräischen Prophetie durch das Schema der ägyptischen kann nicht als streng bewiesen gelten. Auch gegen Jensens so gut wie völlige Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu macht L.-H. Front. Kaum ein bedeutsameres Problem der israelitischen und altorientalischen Geschichte wird in dem reichhaltigen Werke übergangen. L.-H. macht einen Schritt zur objektiven Würdigung des AT zurück, wenn auch der Einflufs der Jahrzehnte kritischer Alleinherrschaft noch nicht ganz überwunden erscheint. Trotz mancher Vorbehalte kann das grofszügig — das gelehrte Rüstzeug ist in den Anhang verwiesen — und mit überzeugender Stoffbeherrschung geschriebene Buch des unermüdlichen Erforschers der altorientalischen und klassischen Geschichte auf eine gute Aufnahme auch in konservativen Kreisen rechnen.

Lehmann-Haupt, C. F., *Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte* (Religionsgeschichtliche Volksbücher: 93. Tübingen, Mohr. *M* 1.—): Ein Teildruck des gröfseren Werkes.

Weinheimer, H., *Geschichte des Volkes Israel.* 2. Bd: *Von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer* (Die Entstehung des Judentums: 181. Berlin-Schöneberg, Buchverl. der „Hilfe". *M* 3.—): Vgl. BZ VIII 82.

Löhr, M., *Israels Kulturentwickelung* (VIII u. 145 mit Karten. Strafsburg i. E., Trübner. *M* 3.60).

Hardwick, J. M., and **White, H. C.**, *OT history, from Solomon to the end of the northern kingdom.* Period 4 (188. Ld. 1910. Murray. 2 s): S. oben S. 104.

Kempf, F., *Jahwe siegt. Erzählung aus der Zeit der Omriden* (240. Spandau, Hopf. *M* 3.—).

Kimm, W. F., *The reformation under Josiah* (The Churchman XXIV 843—850): Macht den Versuch, die Reform des Josias vor die Auffindung des Gesetzbuches zu datieren. 2 Chr 34 bietet ihm hierfür den Anhaltspunkt, und 4 Rg 22 glaubt er damit in Einklang bringen zu können.

Lieblein, J., *Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Égypte.* 2ème Fasc. (193—384. Lp., Hinrichs. *M* 7.—): S. BZ VIII 308. Tutmosis III. ist nach L. wahrscheinlich der Pharao der Bedrückung, Amenophis III. der Pharao des Auszuges (ca 1320). L. bringt neue Argumente zu Gunsten seiner Chronologie des ägyptischen Aufenthalts Israels. Entscheidend macht er geltend, dafs die Amarnabriefe und die Merenptahstele eine solche Datierung fordern, und darin wird er die festesten Anhaltspunkte für eine Exoduschronologie zur Stütze haben. Auch die Fortführung der Untersuchungen bis zur 26. Dynastie weist noch manche Ergebnisse von biblischem Werte ab. Eine chronologische Tabelle von der XIX. bis zur XXVI. Dynastie fafst die Resultate der Studien zusammen.

Sethe, K., *Neue Spuren der Hyksos in Inschriften der 18. Dynastie* (Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk. XLVII 73—86): Die bisher bekannten wenigen Texte des neuen Reiches, welche auf die Hyksos Bezug nehmen, vermehrt S. um drei Angaben, welche bisher nicht richtig gedeutet wurden.

Weill, B., *Les Hyksôs et la restauration nationale dans la tradition égyptienne et dans l'histoire* (Jas 10. S. XVI 248—339, XVII 5—53): Schreibt die Verwirrung in der Geschichte der Hyksos der Tatsache zu, daſs jüdische Schriftsteller sie zuerst mit der Geschichte des Auszuges zusammengestellt haben.

Weigall, A. E. P. B., *The treasury of ancient Egypt. Miscellaneous chapters on ancient Egyptian history and archaeology* (322. Ld., Blackwood. 7 *s* 6 *d*).

Hartmann, R., *Das Eindringen der Araber ins Ostjordanland* (Beitr. zur Kenntnis des Orients, hsg. von H. Grothe VIII [186. Halle a. S. 1910, Gebauer-Schwetschke] 129—158): Der Artikel bietet eine Geschichte der Nabatäer vor und nach Christus mit vielen Einzelheiten aus den Quellen.

Jaussen et *Savignac*, *Rab'el II et Malikou III* (Rb N. S. VIII 273 bis 277): Es handelt sich hier um die letzten nabatäischen Könige, bevor ihr Reich römische Provinz wurde. J.-S. veröffentlichen eine Inschrift, die sie 1909 bei Šekeik ed-Dît (von Medain-Ṣaleḥ nach Teimâ), welche aus der letzten Zeit Rab'els II., seinem 36. Jahre, stammt, und sprechen die Vermutung aus, daſs noch ein Maliku III. vor dem Untergang des Reiches zum König ausgerufen wurde.

Schiffer, S., *Historisch-geographische Untersuchungen zur Geschichte der Aramäer.* Diss. Zürich 1909/10 (X u. 55 S.): Hier werden die Paragraphen über die Aramäer nach den Keilinschriften, nach dem AT und über das Emporkommen und die Entwicklung des Aramäertums behandelt. Die ganze Arbeit wird bei Hinrichs (Lp.) erscheinen.

Luckenbill, D. D., *Benhadad and Hadadezer* (AmJsemL XXVII 267 bis 284): Widerlegt gründlich die Lesung IM = bir; richtig ist Adad (-idri) zu umschreiben. Auch Benhadad darf nicht in Biridri verwandelt werden, so verführerisch die Sache auch liegt. Benhadad von 3 Rg 20 ist infolgedessen auch zu unterscheiden von dem Bir-idri der Salmanassarinschrift, welch letzterer mit dem ungenannten König von 3 Rg 22 zusammenzustellen ist. L. weiſs seine Gründe überzeugend darzulegen, soweit solche bei der einfachen Sachlage etwa noch notwendig scheinen. — Dazu *Handcock, P. S. P.*, *Identification of an unnamed OT king* (ExpT XXII 370—372): Benhadad II. 3 Rg 20 und der sog. „Bir-idri" der Salmanassarinschrift sind, obwohl beide Zeitgenossen Achabs, nicht identisch. Ebenso müssen Benhadad von 3 Rg 20 und der ungenannte König von Syrien 3 Rg 22 auseinandergehalten werden. Dagegen sind identisch der ungenannte König von 3 Rg 22 mit dem Adad-idri der Salmanassarinschrift. Der Name ilu IM-idri ist häufig falsch gelesen worden (Biridri), um ihn dem Benhadad (ד = ר) möglichst anzunähern. H. gibt hier bloſs die Resultate Luckenbills, die teilweise neu (Trennung des Benhadad und des Königs von 3 Rg 20), teilweise sicherer ausgesprochen und begründet (Lesung Adad-idri) sind.

Jenkins, R. W., *O king, live for ever or the last days of Babylon.* With an appendix (336. Ld., Watts. 5 *s*).

Torczyner, H., *Der Name Sanherib*s (WZKM XXIV 427—430): Ungnads Lesung Sin-aḫḫê-rîba (s. BZ VII 376) ist abzulehnen. Der Name ist Sin-aḫḫe-erîba zu sprechen und zu deuten: Sin hat Brüder gegeben.

Myhrman, D. W., *Sumerian administrative documents dated in the reigns of the kings of the second dynasty of Ur from the temple archives of Nippur* (The Bab. exped. of the Univ. of Pennsylvania, Ser. A: Cuneiform texts III 1: XII u. 146 mit 70 Platten. Philadelphia 1910. $ 6.—): Vgl. dazu W. Cruickshank (ExpT XXII 231 f). M. gesteht die vollständige Ausschaltung der 2. babylonischen Dynastie nicht zu. Zwischen der 1. und 3. Dynastie bleibt ein Zwischenraum von 177 Jahren.

Bissing, W., *Lesefrüchte.* 30. *Phöniker im alten Reich?* (Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'arch. ég. et assyr. XXXIII 18): Gegen Sethe, Ägypt. Zeitschr. 1908, 140, der in der Inschrift Berlin 17 932 die Phönizier erwähnt finden wollte.

Prašek, J. V., *Geschichte der Meder und Perser bis zur mazedonischen Eroberung.* II. *Die Blütezeit und der Verfall des Reiches der Achämeniden* (XII u. 256. Gotha 1910. Perthes. *M* 6.—): S. BZ V 312. Berührt auch das AT, schliefst sich aber einseitig an radikale exegetische Gewährsmänner an (nach Köln. Volksz. 1911, Nr 24, 188).

Vgl. Dhorme (S. 279).

3. *Geographie.*

Klein, S., *Bemerkung zu ZDPV* 1910 S. 225 (ZdPV XXXIV 48): Über „ereṣ Israel“.

Burney, C. F., *The meaning of the name „the Ophel“* (PEF XLIII 51 bis 56): Wiederholt aus Notes on the Hebrew text of the books of Kings (zu 4 Rg 5, 24) seine Gründe für „Festung, Zitadelle“ gegenüber der Deutung „Hügel“, wenn auch die Festung selbstverständlich auf einem Hügel gelegen sein mochte.

Baumann, E., *Die Lage von Mizpa in Benjamin* (ZdPV XXXIV 119 bis 137): Kommt mit Alt (s. oben S. 279) zur Ansicht, dafs der Ort am besten mit tell en-naṣbe identifiziert werde, und bringt noch manches bei zur Bekräftigung dieser Ansicht, was Alt zu wenig betont hat.

Birch, W. F., *Gibeah of Saul and Zela. The site of Jonathan's home and tomb* (PEF XLIII 101—109): Mit Karte. Nach B. lag der Ort in Ḫ. Adeseh.

Report *from Dr Mackenzie on Adaseh* (PEF XLIII 97—100): Adeseh kann nach einer Untersuchung M.s nicht Gibea sein.

Hölscher, G., *Bemerkungen zur Topographie Palästinas.* 4. *Gath und Aseka* (ZdPV XXXIV 49—53): Nach den Distanzangaben der Alten ergeben sich vier Ortschaften des gleichen Namens in der Philisterebene. Drei fallen mit tell eṣ-ṣāfije zusammen, das mit der alten Philisterstadt Gath identisch ist, das vierte liegt bei el-jehūdīje bedeutend nördlicher. Tell zakārjā ist das alte Azeka.

Klein, S., *Der hebräische Name der baṭṭôf-Ebene* (Israel. Monatsschr. 1908, Nr 5): בקעת בית נטירא Gen. r. 79.

e) Archäologie. Ausgrabungen. Inschriften.

1. *Archäologie* (relig., prof.).

Van Koeverden, W., *De Godsdienst der Assyriërs en Babyloniërs* (Nederl. kath. Stemmen 1910, 253—262).

Loisy, A., *Le sacrifice humain dans l'antiquité israélite* II (Rev. d'hist. et de litt. relig. N. S. I [1910 Nov.-Dez.] 551—581): S. oben S. 90. Das beabsichtigte Opfer des Isaak und das Jephteopfer schliefsen eine grundsätzliche Ablehnung des Menschenopfers aus. Andere Erzählungen setzen voraus, dafs Israel an die Wirksamkeit des Menschenopfers glaubte. Bis in die Zeit der Könige gab es Menschenopfer bei Städtegründung.

Feuchtwang, D., *Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien* (MGWJ LIV 535—552 713—729, LV 43—63): Am Laubhüttenfest gebräuchlich, aber ohne Anhaltspunkt in der Hl. Schrift. F. bringt den Gebrauch in Verbindung mit dem Urgewässer (תהום). Auch der אבן שתיה wird beigezogen und mit der Schöpfungs- und Sündflutgeschichte zusammengestellt. שתיא und ἑστία sollen wenigstens sachlich in ihrer kosmologischen und mythologischen Bedeutung zusammenhängen. Bei den Zeremonien des Hüttenfestes legt F. Gewicht auf den Nachweis kosmischer und mythischer Beziehungen. Bewegt sich vielfach in Konstruktionen.

Lönborg, S., *Förbundsarken [Zur Geschichte der Bundeslade]* (Monde oriental IV [1910] Nr 1).

Grimme, H., *Das Alter des israelitischen Versöhnungstages* (ARW XIV 130—142): Gegen Wellhausens nachexilischen Ansatz. Der Sühnetag Ezechiels (1. VII) entspringt einer Reform des vorher schon existieren-

den Versöhnungstages (10. VII) der Tora. Zacharias brauchte vom Versöhnungstag nicht zu reden, trotzdem er ihn kannte. Dafs in Nehemia der Versöhnungstag anscheinend übergangen ist, rührt nach G. von der Schaltpraxis beim israelitischen Mondjahr her. Nach 3 Rg 12, 32 ff sei ein Schaltmonat eingesetzt worden. Ein Schaltmonat mufste nach drei Jahren eingeschoben werden. In der Rechnung Gottes war das Jahr erst zu Ende, nachdem ein Drittel des Schaltmonats hinzugefügt war, also am 10. nach dem Neujahrstag. Neh 9 soll ein Zeugnis für den wandernden Neujahrstag sein.

Grünhut, *Der 14. Nissan nach der Halacha* (Israel. Monatsschr. 1908 Nr 4): Gegen S. Kraufs, der wiederum antwortet (ebd. Nr 5).

Beer, G., *Der Wein beim Paschafest* (ZatW XXXI 153): Hat sich erst nachträglich eingebürgert.

Beer, G., *Bitterkräuter beim Paschafest* (ZatW XXXI 152 f): Die Blätter sollten den Mund schützen, durch den die Dämonen einfahren könnten. So hat Crusius einen ähnlichen griechischen Gebrauch erklärt (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 1910, 87).

Levy, L., *Die Ecke mit der letzten Garbe* (MGWJ LV 156—159): Eine heidnische Sitte, für die Dämonen etwas stehen zu lassen, wurde durch Israel zu einer Übung im Interesse der Armen umgewandelt. S. unten S. 322.

Neuwirth, A., *Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden* (124. B. 1910).

Hoffmann, D., *Die Überlieferung der Väter und die Speisegesetze* (Festschrift Carlsbach 1910, 31—88).

Ehrenreich, C. L., מצוה תרי״ג *[Über das Gebot eine Torarolle selbst zu schreiben]* (14. Vácz 1910).

Baldwin, C., *The Hebrew and the Greek ideas of life* (BW XXXVI 334 bis 344): M. Arnold stellte in „Culture and Anarchy“ den düstern, selbstquälerischen Hebraismus einem fröhlichen, lebenbejahenden Hellenismus gegenüber. B. lehnt diese Konstruktion ab. Im Unterschied von A. stellt B. die ungünstige Lebensanschauung der Griechen den optimistischen Zügen der hebräischen Vorstellung vom Leben gegenüber und kann so mit Leichtigkeit die schwache Antithese A.s beiseite schieben. So stellt er die gegenteilige Behauptung auf in Bezug auf die Begriffe Leben, leblose Natur und Gottheit.

Shearer, J. B., *Hebrew institutions, social and civil* (170. Richmond [Virginia] 1910, Presbyt. Comm. of Publ.): Zu konservativ (nach PrthR IX 132).

Daressy, G., *La semaine des Égyptiens* (Ann. du service des ant. de l'Égypte X 21—23 180—182): Glaubt Belege zu finden, dafs die Ägypter in der Astrologie eine Woche von $7^1/_4$ Tagen verwendeten.

Haupt, P., *Elul und Adar* (ZdmG LXIV 703—714): אלול = urspr. غلول = Ernte, Weinernte. אדר (urspr. haddar herumgehen), = aram אִדַּר Tenne (weil rund, so genannt), = Getreideerntemonat. Eine Menge von etymologischen Zusammenhängen fügt H. bei.

Cross, E. B., *Traces of the matronymic family in the Hebrew social organization* (BW XXXVI 407—414): Die Namengebung durch die Mutter, Ehen, wo das Weib im Stammesverbande blieb, und Ehen zwischen Halbgeschwistern dienen ihm in herkömmlicher Weise als Belege seiner Behauptung.

Büchler, A., *Strafe der Ehebrecher in der nachexilischen Zeit* (MGWJ LV 196—219): Stützt sich besonders auf Sir und auf Prv. Auf Ehebruch stand Todesstrafe, die freilich nur in den seltensten Fällen verhängt werden konnte.

Wünsche, A., *Der Kufs im Talmud und Midrasch* (Festschrift f. Israel Lewy [s. oben S. 293] 76—109).

Meloni, G., *Alcuni temi semantici tratti dalle vesti presso i Semiti* (Rivista degli studi or. III [1910] 3).

Reports *from Dr Duncan Mackenzie* (PEF XLIII 8—11): Bericht über einzelne Nachlesen zu den archäologischen Überresten in Moab und Petra. Dabei wurde der „Schatz Pharaos" zum erstenmal vollständig untersucht.

Minos, P. J. O., *The Tombs of the Kings at Jerusalem* (PSbA XXXIII 19—25): Mit Abb. Die Ornamente der Fassade sollen die Geschichte der Makkabäer darstellen wollen. M. beschreibt kurz die Grabanlage von innen und von aufsen. Die Königsgräber des AT dürfen wir darin nicht erblicken, auch nicht das Grab der Helena, sondern es ist — M. stützt sich ausschliefslich auf die Symbolik der Fassade — eine hasmonäische, später herodianische Grabanlage.

Capart, J., *L'art égyptien* (Brüssel, Vromant. *Fr* 10.—).

Puchstein, O., *Die nabatäischen Grabfassaden* (Jahrb. d. k. deutschen arch. Instituts XXV. Arch. Anzeiger 1910, 1. 3—46): Mit 16 Abb. Aus Petra und Heğra.

Hartmann, R., *Die Grabheiligtümer von Petra. Bemerkungen zur Petra-Literatur* (Memnon IV 41—46).

Hunger, J., *Heerwesen und Kriegführung der Assyrer auf der Höhe ihrer Macht.* Mit 9 Abb. (Der Alte Orient XII 4: 40. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

2. Ausgrabungen.

Egypt Exploration Fund. *Archaeological Report 1909—1910 comprising the work of the Egypt Exploration Fund and the progress of Egyptology during the year 1909—1910.* Edit. by F. Ll. Griffith. With illustrations (4⁰. VII u. 74. Ld., Egypt Explor. Fund. 2 *s* 6 *d*).

Mackenzie, D., *The ancient site of 'Ain Shems, with a memorandum on the prospects of excavation* (PEF XLIII 69—79): Hier soll M. die Ausgrabungen leiten. Er beschreibt Lage und Umgegend und gibt ganz kurz einen Ausgrabungsplan.

Kittel, R., *Merkwürdige Funde im alten Samaria* (ThLbl XXXII 3 f, 49—54 73—76): Auf Grund des Artikels von Lyon (s. die unten folg. Notiz) berichtet K. genau über die aufgefundenen Ostraka, die einen Fund von grofser Bedeutung für die israelitische Kulturgeschichte darstellen. Nach einigen Proben führt K. die Eigennamen auf, die sich darauf finden, manche mit den biblischen übereinstimmend, viele mit Baal zusammengesetzt. Das יו für Jahwe möchte er jau lesen, wenn nicht als Abkürzung, ähnlich יה, zu deuten. Das Alter der semitischen Schrift wird durch diesen Ostrakafund hoch hinaufgerückt. — Von den zahlreichen Äufserungen über den Fund seien nachfolgende hervorgehoben: **Abel, F.-M.**, *Un mot sur les ostraca de Samarie* (Rb N. S. VIII 290—293): Dafs die Fundschicht der Ostraka der Zeit Omris und Achabs angehört, ist gesichert durch eine Alabastervase von ebendort, welche den Namen Osorkon II., des Zeitgenossen Achabs auf dem ägyptischen Königsthrone, trägt. Der Gebrauch der Ostraka geht in alte Zeit zurück. Die Schriftzüge gleichen der Siloahinschrift. A. identifiziert einige geographische Namen in der Nähe von Samaria. — **Condamin, A.**, *L'exhumation de Samarie* (Études CXXVII 240—249): Wiederholt kurz die Geschichte des Platzes und schildert dann die Resultate der Ausgrabungen, besonders die Ostraka und ihre Bedeutung. — **Driver, S. R.**, *The discoveries at Samaria* (PEF XLIII 79—83): Auf Grund des Berichtes von Kittel. 75 Ostraka sind das Ergebnis des Fundes, der anfänglich abenteuerlich aufgeputzt wurde. Sie wurden in einer israelitischen Schicht entdeckt. In Gebäuderesten, die man der Zeit Omris, Achabs, Jehus und Jeroboams zuteilen will, waren sie enthalten in der Nähe einer Alabastervase mit dem Namen Osorkon II., Pharaos zur Zeit Achabs. Die Aufschriften deuten auf ein Wein- und Ölmagazin hin. — **Lyon, D. G.**, *Hebrew ostraca from Samaria* (The Harvard theol. Rev. 1911 Jan.). — **Nestle, E.**, *Redende Scherben* (Ev. Kirchenblatt f. Württemberg LXXII 18, 143): Zu dem Tonscherbenfund von Samaria.

Vincent, H., O. P., *Les fouilles américaines à Samarie* (Rb N. S. VIII 125—131): Bericht über die Ausgrabungsergebnisse 1909 auf Grund eigener Besichtigung. V. hofft viele sichere Anhaltspunkte aus der Fortführung der Forschungen.

Borchardt, L., *Die vorjährigen deutschen Ausgrabungen in Ägypten* (Klio XI 258—264).

Borchardt, L., *Vorjährige amerikanische Ausgrabungen in Ägypten* (Klio XI 124—126): Über Ausgrabungen bei der dritten grofsen Pyramide in Gize.

Garstang, J., *Meroë the city of the Ethiopians. Being account of a first season's excavations on the site 1909—1910.* Ill. (4⁰. 104. Oxford, Clarendon Press. 31 *s* 6 *d*).

3. *Inschriften* (arab., aram., assyr.-bab., moab., griech.)

Van Berchem, M., *Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum.* 3e partie: *Asie mineure.* Par M. van Berchem et Halil Edhem. 1er fasc. (Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire XXIX: 4⁰. VIII u. 110 m. 46 Tafeln. Kairo 1910).

Glaser, E., *Altjemenische Nachrichten.* I. u. einziger Bd, 5. Lief. (VIII u. 24 A. München, Lukaschik): Enthält Titel und Vorwort (v. F. Hommel, der auch auf S. vf eine nachträgliche Bemerkung zu S. 106 [die Paradiesesflüsse] noch vorsetzt, und O. Weber), einen Anhang: Inventar des wissenschaftlichen Nachlasses Ed. Glasers, und ein Register.

Everts, W. W., *The Aramaic papyri at Elephantine* (Bs LXVIII 94 bis 104): Die Assuan- und Elephantine-Papyri haben die heilige Geschichte in manchen Punkten bestätigt. Der Tempel, den diese Dokumente kennen, widerspricht der Datierung von D und P nach dem Ansatz der kritischen Schule.

Gunkel, H., *The Jâhû temple in Elephantine* (Exp 8. S. I 20—39): Hält die dortigen Juden für Handelsleute. G. schildert für weitere Kreise Bedeutung und Geschichte dieses jüdischen Tempels an der Hand der Papyri.

Lods, A., *Les découvertes d'Éléphantine et l'AT* (Rev. chrét. 4. S. II 611 bis 621 703—714): U. a. hält L. dafür, dafs der Tempel aufserhalb Jerusalems fortexistierenden vordeuteronomischen Anschauungen entstamme. D und P setzt L. auch jetzt noch entsprechend der Schule Wellhausen an. Die Urkunden in Esr-Neh werden durch den Fund beglaubigt. Die Zeit des Nehemias wird fixiert, und seine Memoiren gewinnen an Zuverlässigkeit. — Auch sep. (22. Montbéliard 1910, Soc. anon. d'impr. montbél.).

Sprengling, M., *Chronological notes from the Aramaic Papyri. The Jewish calendar. Dates of the Achaemenians (Cyrus—Darius II.)* (AmJsemL XXVII 233—266): Beutet die Assuanpapyri aus, um den jüdischen Kalender (1. Nisan und Paschatag) für 471—410 genau festzulegen. Auch die Königszahlen von Cyrus (Eroberung Babyloniens 539) bis zum Tod Darius' II. (404) berechnet er auf Grund der gleichen Urkunden.

Weifsbach, F. H., *Die Keilinschriften der Achämeniden.* Bearbeitet (Vorderas. Bibliothek 3: LXXXIV u. 160. Lp., Hinrichs. *M* 7.50): Vereinigt die Keilinschriften der Achämeniden in einem Bande. Sie sind genau mit den besten erreichbaren Mitteln revidiert worden. Eine elamitische Schrifttafel schliefst sich an die Einleitung an. Ein Verzeichnis der Eigennamen ist beigegeben.

Bennett, W. H., *The Moabite stone* (VII u. 86 mit 1 Taf. Edinburgh, Clark. 2 *s* 6 *d*).

Abel, F.-M., *Inscriptions de Jéricho et de Scythopolis* (Rb N. S. VIII 286—290): Griechische Inschriften.

f) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines.

1. Literatur über mehrere Teile des AT.

Diels, H., *Orientalische Fabeln in griechischem Gewande* (Intern. Wochensch. IV 32. 993—1002): Eine alte, in Ägypten gefundene Kallimachus-Hs (Oxyrhynchos Papyri VII. 15—82) enthält u. a. auch einen Wettstreit der Bäume, ähnlich Jdc 9, 6 ff (vgl. 4 Rg 14, 9). Der Pflanzenwettstreit war auch im Achikarmaterial vertreten, wie die in Elephantine entdeckte aramäische Übersetzung (5. Jahrh. v. Chr.) beweist. D. übersetzt das Stück.

Kuttner, B., *Von Adam bis Mose* (Biblische Lebensbilder 1: 80. Frankfurt a. M.. Kauffmann. *M* 1.40).

Miller, T. E., *Portraits of women of the Bible: OT series* (236. Ld. 1910, Allenson. 3 *s* 6 *d*).

Miller, J. R., *Devotional hours with the Bible: Solomon to Malachi* (336. Ld., Hodder. 5 *s*).

Nestle, E., *David in the book of Job?* (ExpT XXII 90 f): Über Zählung des Wortes David. In Job ist es nicht zu finden. — Dazu **Compston, H. F. B.** (ebd. 140 f).

Sheffield, A. D., *The OT narrative separated out, set in connected order and edited.* With ill. (12⁰. XXI u. 510. N. Y., Haughton Mifflin Co. $ 1.50).

Wells, L. S. A., *The successors of the Prophets* (The Interpreter VII 158 bis 175): Das sind die Verfasser der Apokryphen (Deuterokanonika und Apokryphen), deren Inhalt W. kurz angibt.

2. Das AT und aufserbiblische Überlieferungen (allg., Ägypten, Babylonien u. a.).

Carus, P., *Fish and dove* (Open Court 1911 Apr. 212—223).

Eisler, R., *Entgegnung* (DLz XXXII 19, 1164—1166): Auf eine Rezension seines Buches „Weltenmantel und Himmelszelt“ (s. BZ VIII 294) von W. Aly (ebd. Nr 6). — **Schultz, W.**, *Erklärung* (ebd. 19, 1166 f): Zur gleichen Rezension. Aly erwidert kurz auf beide. — **Eisler, R.**, *Antwort* (ebd. 21, 1289 f): Gegen Schultz.

Jeremias, A., *The OT in the light of the ancient east.* Manuel of Biblical archaeology. Translation ed. by C. H. W. Johns. 2 Bde (Theol. translation library: 382; 344. Ld., Williams. 25 *s*).

Lofthouse, W. F., *Kernel and Husk in OT stories* (Exp 8. S. I 97—117): Hebt genau den Punkt hervor, wo die Wellhausensche Schule sich als sterblich erwiesen hat, auf dem Gebiete der Religionsgeschichte. Wellhausens Literarkritik habe im wesentlichen die Probe bestanden. Dann bekämpft L. den Panbabylonismus. In der Schöpfungs- und Flutgeschichte und den vorsündflutlichen Patriarchen sei freilich Israel von Babylonien abhängig. Aber jedenfalls habe Israel den monotheistischen Geist eingeführt. Die kompilatorische Arbeitsweise der hebräischen Schriftsteller hat es verursacht, daſs manche babylonische Reminiszenzen zurückgeblieben sind. Den Panmythismus lehnt L. ebenfalls ab. Die astrale Hypothese sei noch weit davon entfernt, Wahrscheinlichkeit zu besitzen. Die mythologischen Erzählungen will übrigens L. zulassen und versteht sie als Ausdrucksformen eines niedern religiösen Zustandes in dem fortgeschrittenen Glauben der aufgeklärteren Hebräer.

McCurdy, J. F., *History, prophecy and the monuments or Israel and the nations.* New ed.: 3 vols. in one. With map (Ld., Macmillan. 12 *s* 6 *d*).

Schultz, W., *Zu OLZ 1911 Sp. 90 und 183 f* (OrLz XIV 233 f): Gegen Jeremias.

Brewer, W., *Egypt and Israel. An inquiry into the influence of the more ancient people upon Hebrew history and Jewish religion and some investigation into the facts and statements made as to Jesus of Nazareth* (548. Cedar Rapid Ja., Torch Press. 7 *s* 5 *d*).

Obbink, H., *De beteekenis van Egypte en Babylonië in de oude religieuze denkwereld* (30. 's Gravenhage 1910, Beschorn. *F* —.50).

Petrie, F., *Egypt and Israel* (150. Ld., Soc. of prom. Christian Knowledge. 2 *s* 6 *d*): Von 3500 v. Chr. bis 540 n. Chr. sucht P. ägyptische Einflüsse aufzuzeigen. U. a. wiederholt er seine Hypothese, um die Zahl der aus Ägypten ziehenden Israeliten zu vermindern. Die Streu beim Ziegelbereiten war nicht unter den Lehm zu mischen, sondern diente dazu, die Hände vom festhaftenden Lehm freizuhalten und die Arbeit zu erleichtern. Für das Zeitalter der Patriarchen nimmt er Gynäkokratie an. Sara sei Häuptlingin gewesen (nach ExpT XXII 241 f).

Witzel. *Ägyptologie und die biblischen Berichte von dem Aufenthalte Abrahams und seiner Nachkommen im Lande der Pharaonen* (Pastor bonus XXIII 222—234 266—279): Schildert auf Grund ägyptologischer Literatur Land und Leute und Kulturerscheinungen und berücksichtigt dabei besonders die einschlägigen biblischen Angaben. Er kommt zum Resultat, dafs zwischen Bibel und Ägyptologie durchweg die schönste Harmonie herrsche, und dafs insbesondere die Geschichte Josephs als durchaus entsprechend den wahren Verhältnissen im alten Ägypten bezeichnet werden müsse.

-g., *Neues zu „Bibel und Babel“* (Ev. Kz LXXXV Nr 12, 185 f): Lehnt einen Vortrag Delitzschs über Babylonismus und Christentum (Königsberg) entschieden ab.

König, E., *Babylonien und die Deutung des AT* (Für Gottes Wort und Luthers Lehr, Bibl. Volksbücher, 3. R. 8. Heft: 84. Gütersloh, Bertelsmann. *M* —.60): Untersucht die Fragen, ob Babylonien überhaupt einen Einflufs auf das AT gehabt, und bestimmt den Einflufs näher nach der formalen Seite (Sprache, Dichtung) und nach der inhaltlichen Seite (Geographie und Geschichte, besonders babylonische Astronomie und Mythologie). Naturgemäfs mufs K. mehr Gewicht darauf legen, übertriebene Behauptungen der Panbabylonisten zurückzuweisen. Er tut das meistens mit Erfolg; selten hat man das Empfinden, dafs er in der Ablehnung zu weit geht. Es werden möglichst alle Fragen, die hier einschlägig sind, berührt und in volkstümlicher Weise entsprechend der Bestimmung der ganzen Sammlung behandelt. Für weiter und tiefer gehende Studien verweist K. auf Literatur, zumeist jedoch auf seine eigenen Schriften, für welche er hier in etwas weitgehendem Mafse Reklame zu machen bestrebt ist. Übrigens zeugt so auch diese Schrift wiederum für die Fruchtbarkeit K.s.

König, E., *Babylonische Kultur und atl Ideenwelt* (NkZ XXII 269—310): S. oben S. 96. V. Religion, Gesetz und Weisheit des AT in ihren Beziehungen zur babylonischen Kultur. VI. Zukunftsperspektiven bei den Babyloniern-Assyrern und im AT. K. schliefst seine Artikelreihe mit dem Resultat, dafs die babylonische und die atl Kultur sich zwar hie und da an ihrer Basis berühren; aber die babylonische Kultur gleicht dem Turm, dessen Spitze den Himmel nicht erreichen konnte.

Zur Frage *des Panbabylonismus* (ThLz XXXVI 3, 92—95): A. Jeremias verteidigt den Panbabylonismus gegen H. Grefsmann, der ihn in einer Rez. (ebd. Nr 2) zurückgewiesen hatte und hier in der Replik seinen ablehnenden Standpunkt entschieden aufrecht erhält.

Niebuhr, C., *Noch einmal der „Panbabylonismus“* (Beilage z. ThLz XXXVI Nr 6: 4 S.): Abwehr gegen Grefsmann, der N. (Pseudonym für „Krug“) in der Kritik gegen A. Jeremias (ebd. Nr 3) angegriffen hatte. Auch N. hält die Gegner des Panbabylonismus zur wissenschaftlichen Beurteilung desselben noch nicht für vollreif.

Pressoir, J., *„Orpheus“ et l'assyriologie* (Rev. prat. d'apologétique 1910, 15. Nov. 278—284).

Schmidt, A., *Udgravningerne i Assyrien og deres Betydning for Israel* (92. Kopenhagen, Gad. *Kr* 1.—).

Das Gilgamesch-Epos. *Neu übersetzt* von A. Ungnad und *gemeinverständlich erklärt* von H. Grefsmann (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A und NT. In Verb. m. H. Ranke u. A. Ungnad hrsg. von K. Bousset und H. Gunkel. Heft 14: IV u. 232. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 5.—): Die Namen der beiden Bearbeiter geben im vorhinein die Gewähr, dafs sie in ihrer wissenschaftlichen Genauigkeit und Nüchternheit weiteren Kreisen in den altorientalischen Problemen Führer sein können. Eines der bedeutsamsten Werke der Weltliteratur wird hier in neuer Übersetzung geboten und mit einer kritisch sichtenden Erklärung versehen. U. läfst den Text auch nach dem Grade seiner Sicherheit erkennen. G. zeigt sich auch hier als Gegner panbabylonistischer Übertreibungen. Ja er geht so weit, die astralmythologische Deutung, die auch von nüchternen Forschern zugestanden wurde, vollständig abzulehnen. G. zieht überall, wo es angezeigt ist, die biblischen Parallelen bei. Dafs er hier ein diametraler Gegner Jensens ist, durfte erwartet werden. Er geifselt die Methode der Panbabylonisten, die alles Charakteristische so lange verallgemeinern, bis es überall in der Welt seine Parallele hat (S. 189). In der Flutüberlieferung läfst er Israel von Babylonien abhängig sein, was sicherlich der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit entspricht, wenn G. es auch nicht mit seinen Gründen über allen Zweifel zu stellen vermag. U.-G.s Werk ist eine wohltuende Erscheinung innerhalb der ausschweifenden Phantastik der herrschenden Assyriologie.

<**Deimel, A.**>, *Codex Ḫammurabi. Textus primigenius, transscriptio, translatio latina, vocabularia, tabula comparationis inter leges Mosis et Ḫammurabi.* Ad usum privatum auditorum Pontificii Instituti Biblici de Urbe (Fol. 45 u. 16 autogr. Taf. Rom 1910, Typ. Vatic.).

Kohler, J., und **Ungnad, A.**, *Hammurabi's Gesetz.* V: *Übersetzte Urkunden, Verwaltungsregister, Inventare, Erläuterungen* (IV u. 128. Lp., Pfeiffer. *M* 10.—): S. oben S. 97.

Martin, F., *Les fonctions de l'uku-uš* (OrLz XIV 101—106): Stellt aus andern Nachrichten fest, welche Aufgaben dem uku-uš des Hammurabikodex zufielen.

Langdon, S., *Concerning „Jahweh" in lexicographical Babylonian tablets* (ExpT XXII 139 f): Im Syllabar Brit. Mus. 93 035 will ia-'-u und ia-a-ti als Äquivalent für sum. an nicht einen Gottesnamen bezeichnen, da es sonst später eingereiht werden müfste; es sei pron. interr.

Barton, G. A., *Rahab* (ExpT XXII 331 f): Die Vorstellung ist Babylonien entlehnt — alle Stellen seien nachexilisch — und zwar gleich der Tiâmat. Der Name sollte das Anmafsende des Monstrums zum Ausdruck bringen. — Dazu ***Moxon, C.***, *Rahab* (ExpT XXII 423 f): Rahab ist eine Bezeichnung Ägyptens, die gewählt wurde, um bei der Übertragung des Tiamatmythus auf den Durchzug durch das Rote Meer den Namen einer fremden Göttin zu vermeiden.

Delitzsch, F., *Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits nebst Schlufsfolgerungen.* Mit 8 Illustr. (48. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. *M* 1.50): Wiederum eine Streitschrift zum Babel-Bibelstreit, nur auf einen besondern Punkt beschränkt. In der Hauptsache sei A und NT hierin engstens mit Babel verknüpft, davon abhängig. Die Schlufsfolgerungen greifen auf das dogmatische Gebiet über. Schroff und hart negiert D. den Offenbarungscharakter bestimmter grundlegender Lehren des Christentums. Davon abgesehen, ist D.s Schrift reich an anregenden Gedanken und neuen Gesichtspunkten zur Beurteilung der babylonisch-assyrischen Religion und ihrer Verwandtschaft mit biblischen Anschauungen. Doch ist D. manchmal zu wenig anspruchsvoll, um eine Ähnlichkeit, geschweige denn eine Abhängigkeit festzustellen.

Cumont, F., *Babylon und die griechische Astronomie* (Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. XXVII 1—10): Übersetzt von Diels. C. ist mit Kugler

(s. oben S. 95) gegen die Übertreibungen der Panbabylonisten und sucht durch „greifbare Tatsachen die schrankenlosen Phantome“ zu ersetzen, die im Halbdunkel der Prähistorie umherschwirren.

Müller, D. H., *Zur Reihenfolge der babylonisch-assyrischen Planeten* (WZKM XXIV 423—426): Jüdische Aufzählungen, die nach M. unmittelbar aus dem Babylonischen stammen, stützen Hommels Reihenfolge.

Dittrich, E., *Notiz zu F. X. Kuglers Erwiderung auf „Platons Zahlenrätsel und die Präzession“* (OrLz XIII 509 f): Will später ausführlicher auf den Streitgegenstand (s. oben S. 96) zurückkommen. — ***Ders.***, *Zu „Platons Zahlenrätsel und die Präzession“* (OrLz XIV 14—18): Nachtrag zu ebd. XIII 103 ff. Im Gegensatz zu Kugler hält D. die Astronomie für alt.

Redisch, H., *Sumerisches in der Bibel* (MGWJ LIV 689—699): Bekannte und neue sumerische Wörter stellt R. zusammen: אַתּוּן, אַשָּׁף, אֶפֶס, אִכָּר, גֶּקֶר, נַגָּר, מְסִלָּה, מַלָּח, כְּתוֹנֶת, פֶּחָה, נִכּוֹן, כִּסֵּא, כִּסֵּא, חָרוּץ, הֲרָגִיל, הֵיכָל, גָּזָם, בַּרְזֶל, הֶבְלִיג, שַׁפְרִיר, שִׁכֵּן שֵׁם, שַׁהוֹן, שַׂר, קָנֶה, עִיר, קָלָל.

Arpee, L., *The reed* (ExpT XXII 282): Glaubt eine neue Parallele zwischen den Semiten und den Masai zu finden.

Rossignol, O. M. I., *Spuren biblischer Überlieferungen bei den Kri-Indianern* (Kath. Missionen 1910/11, 7, 181 f): Die Sage von Wisakketchak, die Ichakapissage sowie ein alter Opferbrauch sind verwandt mit der biblischen Flutüberlieferung, der Jonaserzählung und dem Osterlamm. R. vermutet, daſs Juden die amerikanische Urbevölkerung belehrten, oder daſs Amerika durch Juden besiedelt worden sei, weil wohl das AT, nicht aber das NT bei den Kri-Indianern bekannt geworden ist.

β) Der Pentateuch.

1. *Pentateuchkritik.*

Margoliouth, D. S., *The opening sentences of Wellhausen's „Prolegomena“* (Exp 8. S. I 40—50): Will feststellen können, daſs Dt nach dem griechischen Text keineswegs eine Zentralisation des Kultes vorsieht, ebenso nicht Josephus und das NT.

Minocchi, S., *Mosè e i libri Mosaici* (XVI u. 79. Modena, Formiggini).

Mitchell, H. G., *Has OT criticism collapsed?* (Harvard theol. Rev. 1910 Okt. 464—481): Nein, trotz mancher Modifikationen an der kritischen Pentateuchtheorie und trotz der Meinungsverschiedenheiten unter den Kritikern (nach RSphth V 211 f).

Pierson, A., *Die Bedeutung des mosaischen Codex.* Auszug aus Vorträgen nach Referaten des „Christian“ (16. Dresden, Tietz. *M* —.25).

Pope, H., *The Oxyrrynchos Papyri and Pentateuchical criticism* (IthQ VI 145—158): Hofft gleich Wiener von der Textkritik eine Untergrabung der Pentateuchkritik und wirft sich auf die von MT verschiedene Überlieferung der Gottesnamen in der LXX. Für letztere zieht P. auch Gn-Fragmente der Oxyrhynchos-Papyri bei; daher der Titel des Aufsatzes. Allein P. ist vorsichtig genug, nur zu schlieſsen, daſs die textliche Grundlage der Pentateuchkritik bloſs erschüttert werde. Wenn man auſserdem noch beachtet, daſs Gottesnamenwechsel nur einer der Gründe für die Quellenscheidung ist, so wird P.s Bekämpfung derselben noch weniger Eindruck machen.

Wilbers, H., *De studie van den Pentateuch* (Studiën LXXIV [1910] 357—383).

Wiener, H. M., *Some aspects of the conservative task in Pentateuchical criticism* (Bs LXVIII 1—12): Gibt methodische Winke für den Kampf gegen die Pentateuchkritik. Hinweis auf den Gegensatz unter den Kritikern gilt auch W. als keine Widerlegung; man muſs der widerstreitenden kritischen Meinung gegenüber die richtige Lösung positiv begründen. Weiterhin stellt W. Regeln auf, die auf einer grundsätzlichen Gegnerschaft gegen die kritischen Resultate beruhen, bei denen es aber auf die korrekte Anwendung ankommen wird.

Wiener, H. M., *The origin of the Pentateuch* (V u. 152. Ld. 1910, Stock. 1 *s*): Fafst kurz zusammen, was sich gegen die Wellhausensche Pentateuchkritik und zu Gunsten der traditionellen Anschauung sagen läfst. Im wesentlichen sind W.s Ansichten schon aus den früheren Veröffentlichungen, die hier wieder aufgenommen werden, bekannt. Er macht gegen die Pentateuchkritik die Textkritik geltend, die viele Schwierigkeiten beseitigen, so besonders auch den Gottesnamenwechsel erklären mufs. Zeugnis der Übersetzungen, Glossen, Umstellungen werden nach Bedarf beigezogen. Dann behandelt er die gesetzlichen und geschichtlichen Partien, den literarischen Zustand des Pentateuchs, um noch eine Sammelrubrik: „Argumente und Anschauungen der höheren Kritik, die rein subjektiven Gründen entstammen", einzufügen. Neues wird nicht geboten, aber die bekannten antikritischen Gründe mit Konsequenz und Kraft neuerdings der Beachtung empfohlen.

Allgeier, A., *Über Doppelberichte in der Genesis. Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung* (XVI u. 144. Freiburg i. Br., Herder. *M* 3.—): Eine Gegenschrift wider Schulz (s. BZ VI 320). A. beschränkt sich auf die Gn und untersucht die einzelnen Gründe, welche S. für Doppelberichte angeführt hat, und stellt positiv dar, wie durch harmonisierende Exegese die anscheinenden Anzeichen von Doppelungen beseitigt werden können. Was die Anhänger und die Gegner der Doppelberichte einander entgegenhalten, kehrt hier wieder, und manch neuen Gesichtspunkt weifs A. in den Vordergrund zu stellen. Zum Vorteil gereicht ihm, dafs nicht alle Anzeichen von Dubletten gleich schlüssig sind, und A. weifs in gründlicher Darlegung die Schwächen des gegnerischen Standpunktes geschickt auszunutzen. Allein selbst wenn seine harmonistischen Deutungen insgesamt einwandfrei wären, so würde er immerhin nur einen möglichen Erklärungsgrund für die Erscheinungen gewonnen haben, dem die Zurückführung auf Doppelberichte gleichberechtigt gegenüberträte. Aber an der Überzeugungskraft seiner Exegese fehlt es, so dafs er nicht befriedigen kann. A. ist zu leicht zufrieden, wenn eine Auffassung zugunsten seines Standpunktes entscheidet. Sievers Rhythmisierung der Gn darf man nicht einmal beachtenswert finden. S. 54 ff begegnet uns ein Muster von Tendenzexegese (vgl. auch S. 33 f). Und so ist trotz alles Beachtenswerten im einzelnen meiner Meinung nach A.s These keine befriedigende Lösung der Schwierigkeiten. Es ist zu hoffen, dafs durch eine Duplik die Erörterung auf einige wenige Hauptpunkte konzentriert wird, die entscheidend sind für die Stellungnahme. Insofern darf die ruhige, sachliche Arbeit A.s als eine Förderung der Frage auch von denen anerkannt werden, welche seinen Resultaten diametral gegenüberstehen. Der zweite, grundsätzliche Teil ist doch tatsächlich beeinflufst von der Stellungnahme im kritischen ersten Teil. Würde A. sich gezwungen sehen, Doppelberichte mit abweichenden Angaben in Nebenzügen zuzulassen, so würde er sicherlich Mittel und Wege suchen und finden, bei aller Wahrung seines dogmatischen Gewissens eine Vermittlungsformel zu gestalten. Die gewichtigste dogmatische Gegeninstanz gegen S.s Stellungnahme ist schliefslich doch wiederum der göttliche „auctor" der Bibel, und aus diesem Worte könnte man noch viel mehr in gleich gesetzmäfsiger Weise folgern, als A. es für gut findet.

Wiener, H. M., *The Post-Mosaica of Genesis* (Bs LXVIII 154—156): Bespricht einige nachmosaische Angaben und nimmt für wenige die Erklärung als Glossen zu Hilfe; meist beseitigt er sie durch harmonistische Erklärung oder durch textkritische Eingriffe.

W<iener>, H. M., *The High Priest* (Bs LXVIII 159—161): Gegen Wellhausens Auffassung des Hohenpriesters.

Herner, S., *Die Opfermahle nach dem Priestercodex* (Lund, Möller): Sep.-Abz. aus: Skrifter tillägnade Pehr Eklund.

Griffiths, J. S., *The problem of Deuteronomy* (128. Ld., Soc. for Prom. Christ. Knowl. 2 *s*).

Pope, H., O. P., *The date of the composition of Deuteronomy. A critical study* (XIX u. 198. Rom 1910, Pustet. *L* 5.—): Eine Dissertation für das Doktorat der Hl. Schrift, verliehen durch die Bibelkommission. P. stellt die Entscheidung der Bibelkommission voraus, die nach ihm sich vollständig mit der traditionellen Pentateuchauffassung deckt. Einige allgemeine Fragen werden voraus behandelt. Dann geht P. in die Einzelbehandlung der pentateuchkritischen Argumente ein. Einen grofsen Raum widmet er den Zitaten aus gegnerischen Werken. An diskreditierbaren Behauptungen und nicht gut begründeten Thesen liefert natürlich das weite Feld der kritischen Untersuchungen eine Menge. Aber auch P.s Lösungsversuche für die kritischen Schwierigkeiten bleiben zum grofsen Teil ohne rechte Überzeugungskraft. Den verschiedenen Sprachgebrauch im Dt gegenüber den übrigen Büchern Mosis erklärt er damit, dafs doch in jedem Wechsel eine verschiedene Schattierung der Bedeutung wiedergegeben werden wollte. Inhaltliche scheinbare Widersprüche löst kundige und oft auch künstliche Exegese. Die Frage nach dem Zentralheiligtum, ein schwieriges Problem, ist doch etwas kurz und knapp behandelt. Dafs er das Dt keine Fälschung aus der Zeit des Josias sein läfst, sondern es wenigstens in die Zeit des Ezechias verweist, dafür darf er auf Zustimmung auch aus gemäfsigten kritischen Kreisen rechnen. Zu weit geht er, wenn er Pseudoepigraphie sonst zuläfst, aber gerade beim Dt ausschliefst. Doch will er es in die mosaische Zeit verlegen und Moses direkt als Verfasser festhalten. Dt 34; 4, 41—49; 10, 6—9 u. ä. mögen von einer andern Hand stammen. Es ist noch viel zu tun, bis sich eine Ansicht abklärt, welche sowohl der haltbaren Tradition wie der berechtigten Kritik gleicherweise entspricht. Die eingehende und kundige Erörterung der traditionellen Position durch P. mag seinen Teil zum Ausgleich des Widerstreites beitragen.

Montet, E., *The discovery of the Deuteronomic law* (BW XXXVI 318 bis 322): Zu Naville — zu den BZ VI 96, IX 99 notierten Veröffentlichungen erwähnt M. auch noch Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1909, 20. Juli u. 5. Nov. —, dem er Punkt für Punkt widerspricht, manchmal anscheinend auch blofs, damit widersprochen ist. Recht aber wird M. haben, wenn er die assyrische Sprache des Gesetzbuches des Josias ablehnt. M. verficht auch einläfslicher die Ansicht, dafs Dt der Prophetenzeit angehöre, nicht der Zeit des salomonischen Tempelbaues.

Naville, E., *The discovery of the book of the law under king Josiah* (60. Ld. 1910, Soc. of Prom. Christ. Knowledge. 1 *s* 6 *d*): S. oben S. 99.

2. Auslegung des Pentateuchs, der Genesis.

Matthes, J. C., *Bemerkungen zu einigen Stellen aus Gn und Nm* (ZatW XXXI 128—132): Zu Gn 14, 14 (יערך st. ירק); 40, 14 (זְכָרֻנִי st. זכרתני); 41, 16 (בִּידִי st. בלעדי); 47, 19 Nm 12, 8 (וְאִמְרָה st. ומראה); 12, 12; 24, 22.

Holzinger, H., *Nachprüfung von B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis* (ZatW XXX 245—258, XXXI 44—68): Ein Anhänger der Wellhausenschen Schule wehrt sich gegen Eerdmans' literarische Kritik (s. BZ VI 319) in eingehender Nachprüfung. Die richtige Literarkritik wird die beiderseitigen Gegengründe wohl abwägen müssen. Auch Eerdmans geht in seiner Abneigung gegen die Literarkritik der Wellhausenschen Schule trotz mancher berechtigter Einzelheiten zu weit.

Driver, S., *Addenda II* (8. Ld., Methuen): Zu seinem Gn-Kommentar. Eerdmans' Theorie, Wieners Ansicht über Gottesnamenwechsel, der Gottesname Jahwe im Babylonischen und Hilprechts Fund zur babylonischen Sündflutgeschichte werden neu behandelt (nach ExpT XXII 430).

Flunk, M., *Expositio in Genesim.* Privato auditorum usui accommodata. I. *Prolegomena.* Ed. 2 (106. Innsbruck 1910, Rauch. *M* 1.05).

Goodspeed, C., and **Walton, D. M.**, *The book of Genesis* (An Am. Commentary on the OT. I: Ld., Kingsgate Press): Konservativ.

Ramsay, F. P., *An interpretation of Genesis. Including a translation into present-day English* (347. N. Y., Neale publ. Co. $ 2.—): Konservativ. Die Gn ist aus vormosaischen Urkunden zusammengesetzt, der Pentateuch von Moses verfafst (nach Bs LXVIII 347f).

Happel, J., *Weltgericht, Weltbegnadigung und Neuordnung der Welt nach dem 1. Buch Mosis* (Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. XXV 332—348 354—361): Paränetische Darstellung der Sündflutgeschichte.

Ancel, *Connaissances élémentaires et genèse de la matière.* Ad majorem Dei gloriam, ad majorem ecclesiae expansionem (16⁰. 71. Nancy 1910, „Croix de Meurthe-et-Moselle"): Zur Charakteristik des Harmonisierungsversuches A.s entnehme ich der Rb N. S. VIII 151 f die Hypothese: die Wasser, die bei der Sündflut von oben kamen, seien daher zu erklären, dafs ein Komet am Monde vorbeiging, dessen Atmosphäre Wasser anzog und letzteres ganz oder teilweise an die Erde abgab.

Minjon, E., *Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes. Im Anschlufs an S. Thomas Aqu., De Pot. quaest. 4 und S. Theol. p. I, qu. 65—73.* Erweiterter Sep.-Abdr. aus „Der Katholik" (VIII u. 101. Mainz 1910, Kirchheim. *M* 1.50): S. BZ VIII 322, IX 100.

Whatham, A. E., *The anthropomorphism of Gen., Chapt. 1* (BW XXXVII 120—127): W. stellt die nicht neue und auch nicht neu begründete Behauptung auf, dafs die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gn 1, 26 einen krassen Anthropomorphismus voraussetze.

Whatham, A. E., *The polytheism of Gen., Chap. 1* (BW XXXVII 40—47): Im Gegensatz zur landläufigen Auffassung sieht W. in Gn 1 keinen Monotheismus, sondern vor allem in Gn 1, 26 Polytheismus, also im wesentlichen Henotheismus, der die Nachwirkungen einer polytheistischen Vorzeit noch nicht überwunden hat. Die Beweisstellen sind die bekannten. Neu ist, dafs er daraus schliefst, Gn 1 müsse viel älter sein, als die kritische Schule zugesteht, und ebenso P. W. billigt Toffteens (s. BZ VIII 100) Ansatz: Zeit von Samuel bis David. W. hat aber doch den kräftigen monotheistischen Gedanken von Gn 1 zu wenig betont, der zu einer andern Erklärung anscheinend polytheistischer Spuren drängt.

Sayce, A. H., *A new fragment of the creation legend* (PSbA XXXIII 6 f): Veröffentlicht den Text, Umschrift und Übersetzung. Das Fragment gehört dem R. Scottish Museum an. — Dazu ***Langdon, S. H.***, *The Edinburgh fragment of the Epic of creation* (ExpT XXII 278): Veröffentlicht den neuen neubabylonischen Text mit Umschrift und Übersetzung nach Sayce.

Moreux, T., *Les énigmes de la création. D'où venons-nous? Qui sommes-nous?* (XIV u. 260. P. 1910, Feron-Vrau).

Göttsberger, J., *Adam und Eva. Ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen* (Bibl. Zeitfragen, gemeinverst. erörtert. 3. F. 11: 47. Münster i. W. 1910, Aschendorff. *M* —.60): Gegenüber den Überlieferungen der Völker ist der biblische Grundgedanke selbständig. Ob Deszendenz des Menschenleibes — einige wollten sogar die Seele in den Entwicklungsreigen einbeziehen — annehmbar ist, entscheidet der genau verstandene biblische Text nicht. Eva will die Bibel als erhaben über der Tierwelt darstellen, einer Entwürdigung des Weibes in jeder Form entgegentretend. Die Gottebenbildlichkeit weist zunächst über die Welt zur Gottheit. Die beiden hebräischen Wortspiele adam-adama, iš-išša erweisen die Unabhängigkeit der biblischen Erzählung besonders von der babylonischen Überlieferung. Die Wahrheit der biblischen Erzählung ist auch noch gewahrt bei der symbolisierenden Deutung der Menschenschöpfung.

Handmann, R., S. J., *Zur Anwendung der Entwicklungslehre auf den Menschen in körperlicher Beziehung* (Theol.-prakt. Quartalschr. LXIV 316 bis 357): S. BZ VIII 98. H. stellt eingehend die Sonderstellung des Menschen in der sichtbaren Natur schon in der leiblichen Organisation

dar. Hier einschlägig ist Nr 2 des Artikels „Exegetisch-theologischer Standpunkt bezüglich der Frage über die erste Entstehung des menschlichen Leibes". H. ist der Meinung, dafs die Gn so verstanden werden müsse, dafs auch der Leib des Menschen unmittelbar erschaffen sei, und diese Ansicht stellt H. auf, obwohl er sonst zugibt, einzelne Ausdrücke müfsten nicht in wörtlichem Sinne verstanden werden. Auch in der Annahme, durch die Bibelkommission sei eine solche Auslegung zur allgemein kirchlichen Auffassung gemacht worden wie für den Adamsleib, so auch für die Evaerschaffung, scheint H. mir zu weit zu gehen. Die Fortsetzung, welche die naturwissenschaftlichen Gründe für tierische Abstammung des Adamsleibes kritisch untersucht, hat mehr naturwissenschaftliches Interesse.

Whatham, E. H., *Are Adam and Eve historical characters?* (The Am. antiqu. and or. Journal 1910 April-Mai-Juni).

Warfield, B. B., *On the antiquity and the unity of the human race* (PrthR IX 1—25): Die Genealogien vor Abraham sind nicht vollständig, weil es dem Verfasser nicht auf die Zahl der Glieder, sondern auf die Ableitung der Linien ankam. Die einzelnen Angaben in den Geschlechtsfolgen wollen uns die Vorfahren als riesenhafte Menschen vorführen ohne chronologische Absicht. Aber es will W. nicht gelingen, die chronologischen, anscheinend zusammenhängenden Angaben ganz beiseite zu schieben. So bleibt immerhin noch eine Schwierigkeit, wie das Alter des Menschengeschlechtes nach der Bibel mit der Wissenschaft ausgeglichen werden kann, selbst wenn letztere nach nüchterner Schätzung, wie W. annimmt, nicht über 10—20 000 Jahre hinaufgehen mufs. Die Einheit des Menschengeschlechtes ist jetzt. wie W. meint, infolge der Entwicklungslehre gegen wissenschaftliche Einwände gesichert.

Van der Flier, A., *Het Paradijsverhaal (Gen 2, 4—3, 24)* (Theol. Studiën 1910, 4,5, 300—348).

Hugueny, *Adam et le péché originel* (Rev. thomiste 1911 Jan.-Febr. 64—86).

Willems, *Das Protoevangelium* (Pastor bonus XXIII 129—137): Stellt eine Betrachtung über den Inhalt an, den er wenigstens keimhaft in grofsem Umfange in dem Texte enthalten sein läfst.

Budde, K., *Die Erklärung des Namens Kajin in Gen 4, 1* (ZatW XXXI 147—151): Erneuert Umbreits kühne Exegese: „Ich habe Jahwe selbst zum Manne bekommen." So soll Eva in Verwunderung über die Geburt ihres Kindes ausgerufen haben. Zur Kühnheit und Tiefe des Ausspruches, die einer solchen Exegese im Wege stehen, möchte ich auch den etwas verwickelten psychologischen Gedankengang rechnen, der einer sonst so klar aufgebauten Erzählung nicht sich einfügen will.

Sayce, A. H., *The archaeology of the book of Genesis* (ExpT XXII 426 bis 430): S. oben S. 101. Setzt den keilinschriftlichen Kommentar, gespickt mit künstlichen Parallelisierungen, zu Gn 4, 11—18 fort. Kain wird weggetrieben von Jahwe, d. h. aus Babylonien. Die Kainitengenealogie beruht auf einer älteren Form der jetzigen babylonischen Urkönigenliste, die hinwiederum vom Verfasser der Sethiten geradezu abgeschrieben wurde.

Barton, G. A., *Hilprecht's fragment of the Babylonian Deluge story* (Journ. of the Am. or. Soc. XXXI 1, 30—48): S. oben S. 101. Mit Abb. B. prüft die Übersetzung nach und entscheidet sich gegen H. für ein späteres Alter, die kassitische Epoche. Eine Beziehung zur biblischen Quelle P wird rundweg in Abrede gestellt. In einer Nachschrift berücksichtigt B. auch die deutsche Übersetzung von H.s Schrift.

Barton, G. A., *Another word as to the date of Hilprecht's Deluge tablet* (ExpT XXII 278 f): Gegen Pinches (s. unten). B. bestreitet, dafs die Lagerschicht des Täfelchens feststellbar sei.

Barton, G. A., *The twelfth line of Hilprecht's Deluge tablet* (ExpT XXII 89 f): Zur früher schon von B. vorgeschlagenen Lesung (s. oben S. 101).

B. führt noch zwei andere Lesungen an, die eine von Bezold: šunigan = Totalität und min = Zahl, die andere von Prince und Vanderburgh (s. oben S. 102): Wohnort einer Zahl (auf das Schiff bezogen). Jedenfalls sei Hilprechts Deutung voreilig gewesen.

Döller, J., *Ein neues babylonisches Sintflutfragment* (Kath. Kirchenzeitung LI 7, 97 f): Orientiert kurz über Hilprechts Fund und dessen Bedeutung für den Nachweis, daſs die biblische Überlieferung sehr treu ist.

König, E., *Die Bedeutung des hebräischen* מִין (ZatW XXXI 133—146): In seiner gründlichen, allseitigen Weise bekämpft K. noch einmal Delitzschs und Hilprechts (s. BZ VIII 324, IX 101) Ansicht, daſs מִין = Zahl, Anzahl sei. Auſser lexikalischen Belegen bringt K. auch die Entlehnungsfrage beim biblischen Sündflutbericht zur Sprache. Er bestreitet eine Abhängigkeit der Bibel.

Meinhold, J., *Ein „neuer Fund zur Sintflutgeschichte“* (Internat. Wochenschr. V 5, 147—159): Gegen Hilprecht (s. BZ VIII 324) bestreitet M., daſs die kritische Anschauung aufzugeben sei, der Sündflutbericht sei späten Ursprungs. Wenn M. hierin nicht recht haben dürfte, so ist ihm zuzustimmen, daſs das Täfelchen Hilprechts nicht so alt ist, wie H. annimmt — M. möchte es sogar das jüngste Sündflutfragment von Babel-Assur nennen —, daſs auch keine besonders enge Verwandtschaft zwischen diesem Bericht und P bestehe. Kum-mini ist mit ummani = Handwerker zusammenzustellen. Ja M. vermutet, daſs möglicherweise von der Sündflut hier überhaupt nicht die Rede sei.

Pinches, T. G., *The date of Professor Hilprecht's new Deluge fragment* (ExpT XXII 89): Stimmt H. (s. BZ VIII 324) zu, wenn er das Täfelchen ca 2100 v. Chr. ansetzt. P. betont, daſs die Abteilung des Ruinenhügels, wo die sog. Tempelbibliothek von Nippur und auch unser Täfelchen gefunden wurde, vor der kassitischen Zeit schon verfallen gewesen sei.

Meyer, F. B., *Abraham or the obedience of faith.* New ed. (214. Ld. 1910, Morgan. 1 s).

Kyle, M. G., *The „Field of Abram“ in the geographical list of Shoshenq I* (Journ. of Am. or. Soc. XXXI 1 [1910 Dez.] 86—91): Gegen die Identifizierung, die bereits ausgebeutet wird. K. liest: Umgebung von Merbiroma oder Abiroma.

Landenberger, G., *Abrahams literarische Hinterlassenschaft.* Gemeinverständliche Darstellung. Probeheft (19. Stuttgart, Selbstverlag): Soll als Zeitschrift in fünf Halbmonatheften von der Gröſse dieses Probeheftes, zehn Kapitel umfassend, Preis *M* 1.—, erscheinen. Ein Sprechsaal für kurze sachliche Mitteilungen soll jedem Heft beigegeben werden. Das kuriose Unternehmen soll dem religiösen Fortschritt dienen. Als literarische Hinterlassenschaft des Abraham wird hier die Turmbauerzählung geboten, die populär erklärt wird.

Jirku, A., *Das* ל *in* אמרפל *Gn. 14* (OrLz XIV 204 f): Entstand aus Umstellung von ilu Ḫammurapi.

Kornfeld, H., *Eine Konjektur betr. Gn 14, 8 und 19, 25: Admoh und Zwoim*, s. oben S. 27.

Nestle, E., *Genesis XXV. 22* (ExpT XXII 230): σκιρταν setzt die Lesung דוץ (nicht רצץ) voraus.

Linder, J., S. J., *Der bunte Rock Josephs* (ZkTh XXXIV 752 f): Hält mit Eisler (s. BZ VII 100) den „bunten“ Rock im Unterschiede von der Deutung „Ärmelkleid“ fest, korrigiert aber פסים nicht in פספסים, weil ersteres selbst die Bedeutung „Stück“ hat, also ein aus verschiedenen Stücken zusammengesetzter, d. h. bunter Rock.

W<iener>, H. M., *The Egyptian name of Joseph* (Bs LXVIII 156—159): Auszug aus Navilles Artikel (s. oben S. 102 f).

Laur, E., O. Cist., *Zum Texte und Kontexte der Invokation: „Desiderium collium aeternorum“* (ThG II 831—841): Gn 46, 25c—e 26 wird unter Berufung auf Dt 33, 15 folgendermaſsen übertragen: „Mit dem Segen des

Himmels oben, dem Segen der Flut hier unten, dem Segen an Frauen und Mädchen, dem Segen an Männern und Knaben (26^{c}: בִּרְכַּת אָח גֶּבֶר וָעוֹל). Der Segen (תאוה objektiv; desiderium = Gegenstand des Sehnens) der ewigen Hügel, der Segen (= Ertrag) der uralten Berge: er ruhe auf dem Haupte Josephs und auf dem Scheitel des Fürsten seiner Brüder!" Die sorgfältige Untersuchung erreicht an Sicherheit, was zur Zeit möglich ist, zumal die Kritik L.s die bisherigen Lösungsversuche in ihrer Schwäche dartut.

3. *Auslegung von Ex—Dt.*

Fabianke, P., *Das zweite Buch Mose erklärt* (Praktische Bibelerklärung. Eine allg. verst. Erklärung der Hl. Schrift des A u. NT nach der durchges. Ausgabe von Luthers Übers., hrsg. von P. Fabianke. I. Tl: Das AT, 2: 116. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20). — **Ders.**, *Das dritte Buch Mose erklärt.* **Andresen, C.**, *Das vierte Buch Mose erklärt* (Praktische Bibelerklärung [s. oben] I 3: IV u. 158. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20).

Weiſs, J., *Das Buch Exodus. Übersetzt und erklärt* (LXXI u. 363. Graz, Styria. *M* 5.—): Die Einleitung beschäftigt sich mit der Pentateuchfrage, die W. in antikritischem Sinne löst: Moses ist im wesentlichen der Verfasser des Pentateuchs. Ob nicht doch sich Doppelungen finden, berücksichtigt W. nicht. Der Kommentar ist kurz und einfach, berührt aber wohl die meisten Dinge, welche der Sachexegese dienen können. Als Leser und Benützer faſst er hauptsächlich Theologiestudierende ins Auge.

Müller, W. M., *Das Land Gosen nach einem demotischen Schulbuch* (OrLz XIV 195—198): Kommt im demotischen Papyrus Cairo 31169 vor. M. bearbeitet gerade die Angaben über Orte aus Gosen, zum Teil aus dem AT bekannt. Die Lesung des Textes ist sehr schwierig und deshalb vielfach bloſs provisorisch.

Hollingworth, E. W., *The book of Judges and the date of the Exodus* (PSbA XXXIII 46—50): Datiert den Auszug in die Zeit Tutmosis' II. (gest. 1550 v. Chr.). Amosis I. (ca 1630) war der Bedrückungspharao, nachdem die Hyksos vertrieben waren. H. datiert die ägyptische Geschichte ca ein halbes Jahrhundert früher, als gewöhnlich angenommen wird. Sein Ansatz mag ungefähr das Richtige treffen.

Jampel, S., *Die Hagada aus Ägypten. Israels Bedrückung in Ägypten nach den dortigen zeitgenössischen Inschriften in kurzer, populärer Form geschildert. Nebst Bildern der betreffenden Pharaonen und ihrer interessantesten Denkmäler* (43 mit 1 Taf. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 1.—).

Döller, J., *Zu Ex 8, 15 (19)*, s. oben S. 7—11.

Malha, L., *La 1re station des Hébreux après le passage de la Mer Rouge* [arab.] (Al-Mašrik 1911, 4, 256—260): Mit Karte.

Miketta, K., *Wo lag der Berg Sinai?* (Schluſsartikel) (Weidenauer Studien IV 117—145): S. BZ VIII 102. M. prüft die verschiedenen Gründe, den Berg Sinai nach dem Osten des älanitischen Meerbusens zu verlegen. Es sind meist willkürliche religionsgeschichtliche, geschichtliche und exegetische Konstruktionen, die Winckler, Gunkel, E. Meyer, P. Haupt, v. Gall, Nielsen, Völter für ihre Theorie verwerten. M. widerlegt sie hauptsächlich vom exegetischen Standpunkt aus.

Rendall, M. J., *Sinai in Spring* (Ld., Dent. 4 *s* 6 *d*): Schildert eine Sinaireise und erörtert in einem Anhang die Lage des Sinai, den er mit dem G. Musa identifiziert (nach ExpT XXII 415).

Wisse, G., *„Gij zult niet echtbreken". De moraal in het zevende gebod.* 3de druk (1910).

Beer, G., *Das Stehenlassen der Pe'ā Lev 19, 9* (ZatW XXXI 152): Vgl. oben S. 310 unter Levy. Der Feldgeist, der in den Halmen und Früchten haust, sollte nicht vom Felde vertrieben werden.

Ferarès, S., *Une erreur de traduction dans la Bible* לא תבשל גדי בחלב אמו *Exode XXIII, 19—XXIV, 26 Deut. XIV, 21* (Rev. de linguistique et de

phil. comparée XLIV 89—116): F. übersetzt: Du sollst nicht kochen das Böckchen am Busen seiner Mutter, d. h. solange es von der Mutter gesäugt wird. Das passe auch zu Lv 22, 27. Auch die LXX (ἐν γάλακτι) sei so zu fassen. Philo bestätigt wenigstens die herkömmliche Auffassung nicht.

γ) Die geschichtlichen Bücher (Jos, Idc, Ruth, Sm, Rg, Esr-Neh, Makk, Jdt, Est).

Meyer, F. B., *Joshua and the land of promise* (188. Ld. 1910, Morgan. 1 *s*).

Nestle, E., *Athniel — Othniel* (Ev. Kirchenblatt f. Württemberg LXXII 18, 143): Erstere Form, die Luther in seine Übersetzung aufnahm, geht auf hebräische Hss und die Ausgabe von Brescia 1494 zurück.

Schultz, W., *Simsons Rätsel* (OrLz XIII 521—531): Vergleicht eine Reihe von verwandten Überlieferungen und meint, daſs das Simsonrätsel mitten in den Urwald frühester arischer Überlieferung führe, und schlieſst sofort, die Philister seien Arier und Simson ein arischer Held gewesen.

Hartmann, R., *Simsons Füchse* (ZatW XXXI 69—72): Hält im allgemeinen mit Stahn (s. BZ VII 102) am Sonnenmythus in der Simsonerzählung und an der mythologischen Natur der Füchse mit brennenden Fackeln fest; aber für sinnlos vermag er den Streich Simsons nicht zu erklären, da er vielmehr alle Anzeichen geschichtlicher Wahrscheinlichkeit an sich trägt.

Cox, S., *The book of Ruth. A devotional commentary.* New and revised ed. (156. Ld. 1910, Rel. Tract Soc. 2 *s*).

Wiesmann, H., S. J., *Bemerkungen zum 1. Buche Samuels. 13, 7b—14, 52* (ZkTh XXXV 151—160): S. oben S. 104. W. ordnet 13, 7b—10; 15, 13; 13, 11 f; 15, 14—23; 13, 13 f; 15, 24—33; 13, 15a; 15, 34; 13, 15b. Er zieht die Verwerfung Sauls 13, 13 weg von der Opferung nach siebentägigem Warten zur Versündigung bei der Bannung Amaleks und beseitigt dadurch eine sonst unlösbare Schwierigkeit. Eine Doppelung erkennt er nicht an, was sich schwer durchführen und rechtfertigen läſst. Auch scheint 13, 11 f vorauszusetzen, daſs die Verwerfung doch nach einer Darstellung mit dem vorschnellen Opfer zusammenhänge.

Desnoyers, L., *David roi et libérateur des Hébreux* (BLe 1911, 3—23): Forts. des oben S. 88 erwähnten Artikels.

Broegelmann, Ä., *De fonte qui est de Elia quaestiones selectae.* Diss. Tübingen 1910 (50. Tübingen 1910, Laupp): Die Quelle ist vor Amos, aber nicht von einem Zeitgenossen des Elias verfaſst. Im 2. Kapitel erörtert B. die Bedeutung des Elias für die atl Religion, die aus den Daten der Eliaserzählungen beleuchtet wird. An dritter Stelle schlieſsen sich textkritische Bemerkungen an.

Bleeker, L. H. K., *De beteekenis van den profeet Elia voor de geschiedenis van Israëls godsdienst* (Theol. Studiën XXVIII [1910] 6, 415—444).

Ezra and Nehemiah. Ed. by H. E. Ryle (Cambridge smaller Bible for schools: 12⁰. 128. Cambridge, Univ. Press. 1 *s*).

Bayer, E., O. F. M., *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia.* Gekrönte Preisschrift (BSt XVI 1: XIV u. 162. Freiburg, Herder. *M* 4.40): Den neueren Versuchen gegenüber das apokryphe Esdrasbuch dem kanonischen Esr-Neh an Ursprünglichkeit voranzustellen, will vorliegende Schrift eine allseitige Orientierung geben über das Verhältnis des 3. Buches Esdras zu Esra-Nehemia. Die Hauptresultate sind folgende: 3 Esdras ist nicht das Fragment einer Übersetzung des chronistischen Werkes, sondern eine in sich geschlossene Komposition, die eine Schilderung der Geschicke des Tempels von des Königs Josia Kultrestauration bis zur Gesetzesreform des Esra zum Inhalte hat. Es war ursprünglich in hebräisch-aramäischer Sprache abgefaſst. Das Eigengut des Buches Kap. 3, 1—5, 6 hat der Kompilator selbst verfaſst und dem Buche eingefügt, in dessen Aufbau es einen

relativ notwendigen Bestandteil bildet. Literargeschichtlich ist 3 Esdras jünger als Esra-Nehemia, die Stellung der einzelnen Abschnitte in Esra-Nehemia ist älter. Die Chronologie der nachexilischen Geschichte, die schon in Esra-Nehemia nicht ganz stimmt, ist bei 3 Esdras noch mehr verworren. Der Wert des apokryphen Buches liegt auf textkritischem Gebiete. Da es sich ungefähr 300 Jahre vor der Fixierung des hebräischen Textes abzweigte, hat es eine Menge ursprünglicher Lesarten aufzuweisen, die zwar teilweise infolge des freien Übersetzungscharakters des nur griechisch erhaltenen Buches nicht leicht zu eruieren sind, aber vielfach wichtige Aufschlüsse geben und namentlich für das Verständnis der in die Bücher eingeflochtenen Listen von grofser Bedeutung sind. Zu Esdras β′ steht 3 Esdras im Verhältnis der Priorität und Superiorität, beide Übersetzungen sind voneinander gänzlich unabhängig.

Artom, E. S., *Sull' alleanza fra Giuda Maccabeo e Roma* (Rivista israelitica V [1908] Nr 5/6): 1 Makk ist hierin authentisch, nicht interpoliert, dem Original näher stehend als Josephus (nach REj LX 285).

Barry, P., *Antiochus IV, Epiphanes* (JbL XXIX 126—138): Geschichte des Königs hauptsächlich auf Grund des Dn und der Makk-Bücher. Nach B. liegt der Judenverfolgung nicht antireligiöse Gesinnung zu Grunde, sondern politische Weltherrschaftspläne haben den unreligiösen König dazu geführt.

Bücher der Bibel in der Übersetzung von M. Luther. *Das Buch Judith.* Mit (farb.) Orig.-Lith. von L. Corinth (2. Werk der Pan-Presse) (32 Bl. B. 1910, Cassirer. Geb. *M* 180.—).

Biolek, A., *Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith* (Weidenauer Studien IV 335—368): Macht einleitungsweise mit den verschiedenen Auffassungen des Buches und mit den Schwierigkeiten bekannt, weist auf die Unsicherheit der Texte hin, stellt die kanonische Geltung im christlichen Altertume fest, um im letzten Drittel das Thema des Titels in Angriff zu nehmen. Er findet bis auf Rhabanus Maurus herab nur Zeugnisse für die Geschichtlichkeit des Buches. Obwohl er anerkennt, dafs die Väter sich nicht besonders mit dieser Frage befafst, hält er diese gelegentlichen, gar nicht anders zu erwartenden Äufserungen für verpflichtende Väterlehren.

Haupt, P., *The book of Esther.* Critical edition of the Hebrew text with notes (Chicago, Univ. Press. $ 1.—): Wiederabdruck aus AmJsemL (s. BZ VI 328 f).

Friedländer, I., *Bonfires on Purim* (JqR N. S. I 257 f): Die Sitte, Haman in effigie am Purimfest zu verbrennen, die Ginzberg, Geonica II 1 f und Davidson, Parody in Jewish literature 21 erörtert haben, belegt F. mit weiteren Beispielen aus Asien und Afrika.

Vgl. Schultz (S. 296), Corwin (S. 298), Marmorstein (S. 298), Drels (S. 313).

d) Poetische und Lehrschriften.

1. Allgemeines. Poesie. Job. Pss.

Scott, D. R., *The wise men* (ExpT XXII 381—383): Beschreibt Tätigkeit und Weisheit der Gruppe von Männern, die als „Weise“ neben Priester- und Prophetentum den weiten Blick für das allgemein Menschliche sich bewahrt haben.

King, E. G., *Early religious poetry of the Hebrews* (XVI u. 156. Cambridge, Univ. Press. 1 *s*).

Schmidt, N., *The messages of the poets: The book of Job and Canticles and some minor poems in the OT, with introductions, metrical translations and paraphrases* (The messages of the Bible, ed. by F. K. Sanders and C. F. Kent. VII: 16°. 440. Ld., Clarke. 3 *s* 6 *d*): Job, Ct und 31 kleinere Gedichte, welche in der Bibel sich zerstreut finden (nach ExpT XXII 415).

Leimbach, A., *Biblische Volksbücher.* Ausgewählte Teile des AT. 8. *Das Buch Job übers. und erklärt* (XIX u. 164. Fulda, Aktiendruckerei. *M* 1.50).

Stein, Das Buch Hiob (Israel. Monatsschr. 1908 Nr 2—6).

Gärtner, H., *Der dramatische Charakter des Buches Hiob und die Tendenz desselben.* Diss. Bern 1909 (122. B. 1909): G. überblickt die bisherigen Lösungsversuche des Jobproblems. Er lehnt die Volksbuchhypothese ab. Sonst nimmt G. an, dafs 25, 2—6 ursprünglich hinter 26, 4 stand, Kap. 28 unecht ist, ebenso 9, 8—10; 12, 7—10 13 22; 24, 18—24 und die Elihureden. Im übrigen sei der Dialog einheitlich, und die Lösung des Problems liege im dramatischen Charakter des Buches: der Prolog biete die Exposition, der Dialog in drei Steigerungsstufen die Verwicklung, der Epilog die Lösung. G. versucht nun durch entsprechende Auslegung seine Auffassung durchzuführen, die aber nicht überall befriedigen kann. Die Tendenz des Dichters bestimmt G. in eigenartiger Weise: Job soll trotz seiner Reden gegen Gott ihm wahre Anbetung darbringen, seine Freunde dagegen, obwohl sie äufserlich für Gott in die Schranken treten, tatsächlich Lästerungen gegen den Gott vorbringen, dessen Religion als eine Religion der Liebe und der Gesinnung einer Religion der Furcht und äufserlichen Frömmigkeit entgegengesetzt sei. Auch G.s Versuch wird sich den übrigen von ihm verzeichneten Lösungsversuchen als ein zwar origineller, aber keineswegs endgültiger anreihen.

Dhorme, P., O. P., *Le pays de Job* (Rb N. S. VIII 102—107): Nicht im Hauran ist die Heimat des Job zu suchen, sondern im nordwestlichen Arabien an der edomitischen Grenze.

Landersdorfer, S., O. S. B., *Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Eine literar-geschichtliche Studie* (BSt XVI 2: XII u. 138. Freiburg i. Br., Herder. *M* 4.—): Das viel erörterte Thema, das Jastrow (s. BZ V 328) neuerdings wieder aufgegriffen, findet hier eine erschöpfende Erörterung und eine sachkundige Beurteilung. Das Material ist vollständig zusammengetragen bis auf die neuesten Textfunde (s. die folgenden Notizen) und kritisch gesichtet. Die Parallelisierung zwischen dem sog. babylonischen Job und seinem angeblichen biblischen Gegenstück ist eingehendst durchgeführt nach den Gesichtspunkten, die in Frage gezogen wurden und beigezogen werden können. Das negative Ergebnis: keine babylonische Quelle für das Buch Job, wird man als rechtmäfsig erwiesen betrachten müssen, wenn man nicht zu sehr nach babylonischen Parallelen für biblische Gestalten sucht. Natürliche Entwicklung eines ähnlichen Erzählungsstoffes wird man mit L. als hinreichenden Grund betrachten, um die nicht allzu frappanten Ähnlichkeiten des babylonischen und biblischen Job erklärbar zu finden.

Martin, F., *Le juste souffrant babylonien* (Jas 10. S. XVI 75—143): Unterrichtet über das vorliegende Textmaterial zu dem Gedichte, das mit Job verglichen wurde, erörtert kurz die Anzeichen dichterischer Anlage. Der Held Ṭâbi-utul-Illil ist nach M. kein König, wohl aber wahrscheinlich ein Lokalherrscher. Neben manchen Ähnlichkeiten mit dem biblischen Job ist der Held des Stückes kein Monotheist. M. datiert die gegenwärtige Form in die Zeit des Hammurabi und läfst das Gedicht im Dienste der religiösen Suprematie Babyloniens, also eines politisch-religiösen Ideals, wirksam sein. Daran fügt M. die Transkription der vorhandenen Fragmente mit Übersetzung, beides mit einem sehr eingehenden Kommentar ausstattend.

Thompson, R. C., *The third tablet of the series Ludlul bêl nimeḳi* (PSbA XXXII 18—24): Entdeckte die dritte Tafel des Textes, der mit der Jobgeschichte der Bibel verglichen wurde. T. veröffentlicht den Text (zwei Tafeln) und die Übersetzung und deutet an, dafs u. a. auch eine andere Gesamtauffassung dadurch herbeigeführt wird.

Köhler, L., *Die Septuagintavorlage von Hi 15, 28* (ZatW XXXI 155 f): St. לְגַבְּלִים las LXX לַגֹּלִים = denen, die auswandern.

Daiches, S., Job XXVI 12—13 and the Babylonian story of creation (ZA XXV 1—8): Entsprechend der vierten Tafel des babylonischen Schöpfungsepos ist an unserer Stelle die Rede vom Kampfe Gottes mit der Tiamat. Besonders ist in 13ª die Erschaffung des Himmels zu erblicken. שִׁפְרָה ist Verbum = sie (seine Hand) breitete aus. Vgl. babyl. Epos 4. Tafel, Z. 138. 13ᵇ faſst er dann: seine Hand schuf die See, wobei allerdings der Ungeheuercharakter (die sich windende Schlange) auf Rechnung der poetischen Darstellung gesetzt werden muſs. Auch die entsprechende Stelle im Babylonischen (Z. 142) muſs D. erst zurechtmachen.

Chajes, H. P., Note esegetiche su Giobbe (Rivista israelitica V [1908] Nr 2): Über Job 28; 33, 23—28. — *Ders., Note critiche su Giobbe* (ebd. Nr 5/6): Zu Job 34, 29—37; 35, 9—12; 36, 7 8 11 16—19 (nach REj LX 284).

Nichols, H. H., The composition of the Elihu speeches (Job, chaps. 32—37) (AmJsemL XXVII 97—186): Eine amerikanische Dissertation. Der Verf. schickt eine Bibliographie über die Echtheitsfrage voraus, erörtert Gründe und Gegengründe summarisch, entscheidet sich gegen die Echtheit. Job datiert N. ca 400 v. Chr. Hauptsächlich beschäftigt sich N. mit dem literarischen Aufbau der Reden selbst unter Berücksichtigung des LXX-Textes. Sie sind nach N. verfaſst von zwei Weisen aus der ersten oder zweiten Generation des Dichters, um sein Werk zu verbessern und zu ergänzen. Eine Übersetzung mit Anmerkungen schlieſst die gründlichen und beachtenswerten Erörterungen.

Arndt, A., S. J., *Das Buch der Pss.* Lateinisch und deutsch mit erklärenden Anmerkungen hrsg. (48⁰. VIII u. 480. Regensburg, Pustet. *M* —.90): Soll Andachtszwecken dienen für diejenigen, die das Brevier zu beten haben. Möglichst knapp gefaſste Einleitungen, Inhaltsangaben und Erklärungen machen das gut ausgestattete, sehr handliche Büchlein dazu gut geeignet.

La Sainte Bible. Texte de la Vulgate, traduction française en regard avec commentaires: *Le livre des Psaumes. Étude sur la poésie hébraïque.* Introduction critique, double traduction française d'après l'hébreu et d'après la Vulgate et commentaires par Lesêtre (XCII u. 756. P., Lethielleux).

Löffler, K., Friedrich Leopold Graf zu Stolberg als Psalmenübersetzer (Köln. Volksz. 1911, Lit. Beil. Nr 24, 185—187): Berichtet über eine hsl auf der Universitätsbibliothek zu Münster vorhandene lyrische Übersetzung der Pss 78—150, eine Fortsetzung der „Lyrischen Übersetzung der Pss von J. A. Cramer (Hildesheim 1787). Als Proben gibt L. Ps 90, 102, 120, 121, 125, 129, 136 (nach der Vulgata).

Meinhold, Wer schenkt uns einen neuen Psalmenkommentar? (Ev. Kz. LXXXV Nr 7, 97—100): M. wünscht einen konservativen Pss-Kommentar.

Nobel, J., *Libanon. Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den Pss.* 1. Tl: *Buch I u. II* (560. Halberstadt 1910, Selbstverlag. *M* 7.25).

Die Psalmen für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten erläutert von P. Fiebig (Tübingen, Mohr. *M* —.40).

Stuhrmann, H., *Der Psalter erklärt.* 2 Tle (Praktische Bibelerklärung I 11 12: 168 u. 156. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20).

Berkowicz, M., *Der Strophenbau in den Pss und seine äuſseren Kennzeichen* (Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl. CLXV 4: 41. Wien 1910, Hölder. *M* 1.10): Geht vom סֶלָה und von der Müllerschen Responsionstheorie aus und versucht den Inhalt der Ps 49; 57; 89; 96 strophisch zu gliedern. Auch an unvollständigen Pss prüft er seine Theorie (Ps 59; 80; 81). Als Glied der Strophe betrachtet B. die Zeile. Zum Schluſs faſst er die Strophenkennzeichen noch einmal kurz zusammen: Responsion, סלה, Refrain. Im Anhang folgen die Pss 3; 18; 21; 44; 51; 77 in strophischer Gliederung. Ausführlicheres über diese letzten sechs Pss s. WZKM XVII 232 ff, XXI 178 ff.

Méchineau, L., S. J., *Gli autori e il tempo della composizione dei Salmi* (La civiltà catt. Jahrg. 62 [1911] I 273—292 544—558, II 46—66): S. oben S. 106. Die Geschichte des Psalmengesanges beweist, daſs David Verfasser der Pss war. Dasselbe ist zu entnehmen aus den Stellen der Bibel, die David bestimmte Pss zuweisen. Die Psalmenüberschriften schreiben 71 Pss sicher dem David zu. Schlieſslich faſst M. die Tragweite der Bibelkommissionsentscheidung dahin zusammen, daſs eine bedeutende Zahl von Pss als davidischer Herkunft entstammend anerkannt werden müssen. Weiterhin erklärt und verteidigt er die Nrn 5—7 der Bibelkommissionsentscheidung. Er zählt zu Nr 6 die Formen auf, in denen die Pss nachträglich umgestaltet worden sein können (Zusammenfügung von Pss, Zusätze, Textänderung). Zu Nr 7 hebt er hervor, daſs die Thesis abgelehnt ist, es gäbe viele nachesdrinische und makkabäische Pss. Er führt dann die Gründe an, warum keine groſse Anzahl nachexilischer oder makkabäischer Pss angenommen werden kann, und schlieſst mit der Erklärung und Begründung der achten Antwort über die messianischen Pss. — Die notierten Artikel sind auch separat erschienen in dem folgenden Werke.

Méchineau, L., S. J., *Gli autori e il tempo della composizione dei Salmi secondo le risposte della Commissione biblica.* Commento (106. Rom, Civiltà cattolica): S. oben.

Fullerton, K., *Studies in the Psalter* (BW XXXVI 323—328 395—406, XXXVII 48—58 128—136 189—198): S. oben S. 106. F. verfolgt den Vorgang, wie aus den einzelnen Pss oder Pss-Gruppen allmählich die jetzige Sammlung entstand. Für die Datierung des Psalters stellt F. mit Recht die äuſseren Beweisgründe voran. Sorgfältig wägt er die einzelnen Zeugnisse für den Bestand des Psalters ab und kommt auf Grund des Sir-Prologes zur Ansicht, daſs die Pss-Sammlung schon vor der makkabäischen Zeit bestand. Zum Schluſs beutet er Sir selbst in seinen Pss-Zitaten — einen dritten Kanonteil kannte Sir noch nicht — für die Datierung des Psalters aus. Sir ist von Pss abhängig. Daſs diese Abhängigkeit zwar makkabäische Pss nicht direkt ausschlieſst, aber ihnen nicht günstig ist, hebt F. noch besonders hervor. Auch Chr verwendet F. für die Datierung der Pss. Da nach ihm Ps 106, 48 zum Psalm, nicht zum vorausgehenden Psalmbuch gehört, fällt 1 Chr 16, 36 als Zeugnis für die Fünfteilung des Psalters.

Sonies, K., *De Tijdbepaling van het eerste Psalmboek (Ps 1—41).* Proefschr. (VIII u. 152. Groningen, de Waal).

Haupt, P., *Selah as „reverential prostration“* (ExpT XXII 374—377): Mit Jacob (ZatW 1896, 139) hält H. Selah für das Zeichen zur Prostration, die nach b. Tamîd 66[b] bei den drei Abschnitten des Tagespsalms auf Trompetenzeichen hin stattfand. Neu ist die sprachliche Erklärung, die sich empfiehlt: סֶלָה von סלל, mit ה (mit Ablaut zu ֶ vor ָ) des Akk. = zur Prostration.

Barnes, W. E., *Lex in corde. Studies in the Psalter* (276. Ld. 1910, Longmans. 5 *s*).

Baumgarten, O., *Altes und Neues aus dem Schatz des Psalters.* Elf Psalm-Predigten (Moderne Predigt-Bibliothek, hrsg. von E. Rolffs, IX 1: 12⁰. IV u. 112. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.20).

Scott, J. M., *Some favorite Psalms. A devotional exposition* (222. Ld., Nisbet. 3 *s* 6 *d*).

McFadyen, *Ten studies in the Psalms* (N. Y., The young men's Christian association press): Beschäftigt sich mit Ps 1, 11, 23, 39, 48, 49, 52, 90, 91 und 126 (nach ExpT XXII 130).

De Zwaan, J., *Psalm XLV* (Exp 7. S. X 526—543): Trifft mit der Auffassung Dijkemas (ZatW XXVII 26—32) zusammen, ohne von ihm abhängig zu sein. De Z. hält den Psalm für ein Hochzeitslied nach Art des Hohenliedes. Die Aufnahme in den Kanon erkläre sich aus der Deutung auf Salomo oder auch aus der messianischen Auffassung.

Cohen, A., Psalm 81:7 (AmJsemL XXVII 191f): דוד = Last, Bürde. Vgl. Karsten (S. 295), Der Cambridger (S. 295), Marmorstein (S. 298f), Howorth (S. 301).

2. Prv. Koh. Ct. Sap. Sir.

Fabianke, P., *Die Sprüche erklärt.* — **Ders.**, *Der Prediger erklärt.* — **Herbst, F.**, *Das Hohelied erklärt* (Praktische Bibelerklärung [s. S. 322] II 13: 116. Konstanz, Hirsch. *M* 1.20).

Ginzberg, L., e *Chajes, H. P.*, *Varia* (Rivista israelitica V [1908] Nr 1): Über Prv 31, 6 nach der Peš., Sir 11, 9; 45, 25 nach dem Hebräischen (nach RÉj LX 284).

Morris, C., *Kosmos. A poem from the Proverbs of Solomon, son of David, who ruled in Israel.* Translated from the van Ess edition of the Septuagint version and compared with American Revised Version of Proverbs of Solomon I—IX, arranged as follows: *object of author, prologue of Earth, prologue of Saturn, address of Sun, of Moon, of Mars, of Mercury, of Jupiter, of Venus, of Saturn, followed by epilogue of Saturn, epilogue of Earth* (32. Philadelphia 1910, Jacoby. 75 *cts*): Faſst die Kapitel künstlich in astrologischem Sinne.

Zenner-Wiesmann, Das Buch der Sprüche. Kap. 4, s. oben S. 18—27. — *Kap. 7*, s. oben S. 120—129.

Lange, G., *Das Buch Koheleth. Übers. u. erklärt* (VI u. 64. Frankfurt a. M. 1910, Hofmann. Geb. *M* 1.50).

Sigwalt, C., Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung. Ein literar-ästhetischer Rekonstruktionsversuch, s. oben S. 27—53.

Gordon, A. R., Bible love-songs (ExpT XXII 282f): Gegen Haupt (s. BZ VI 107) will G. die Einheitlichkeit des Gedankenganges mehr berücksichtigt wissen. Darin wird G. ebenso zuzustimmen sein wie der Klage über Haupts willkürliche Textbehandlung.

Diglio, V., *Primo corso di lezioni teologali sul libro della Sapienza* (196. Benevento, d'Alessandro. *L* 3.—).

Wiesmann, H., S. J., *Der zweite Teil des Buches der Weisheit. Aus dem Nachlaſs J. K. Zenners herausgegeben und ergänzt* (ZkTh XXXV 21—29): Sorgfältige Übersetzung mit textkritischen und sachlichen Anmerkungen.

Heinisch, P., Sapientia 8, 19 20, s. oben S. 130—141.

Eberharter, A., Die „Ekklesiastikuszitate" bei Klemens von Alexandrien. Gesammelt und mit LXX und Vulgata verglichen (ThQ XCIII 1—22): 62 Zitate finden sich bei Klemens, und zwar meistens wörtlich, angeführt. E. weist nach, daſs der Vergleich mit Klemens keineswegs, wie von manchen angenommen wurde, den Vulgatatext in Lesarten und Zusätzen als besser erweise gegenüber der LXX.

Moffatt, J., Literary illustrations of the book of Ecclesiasticus (Exp 8. S. I 84—96): Zu 18, 31—37, 14. Vgl. BZ VI 107.

Vgl. Eisenberg (s. unten), Hilgers (S. 295), Marmorstein (S. 298f).

ε) Die Propheten.

1. Allgemeines.

Chamberlin, G. L., *The Hebrew prophets or patriots and leaders of Israel* (Constructive Bible studies. Secondary series. Ed. by E. D. Burton: Chicago 1910, Univ. Press): Für Bibelklassen der Sonntagsschule bestimmt, die auf der Stufe der „secondary schools" stehen. Ausgewählte charakteristische Stücke, die von der Kritik den Propheten zugesprochen werden, mit Einführung und Erklärungen werden geboten (nach BW XXXVII 70).

Eisenberg, J., *Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende, ins Hebräische übertragen.* 1. Lief.: *Hiob und Moses* (IV u. 40. Lp. 1910, Kaufmann. *M* 1.—).

Plater, C., S. J., *A plea for the prophets* (IthQ V 433—443): Legt umständlich dar, dafs die moderne Apologetik das prophetische Argument anders formulieren mufs als die alte Zeit. Die Art der Entfaltung, glaubt er, könne auf das Zeitalter der Entwicklungslehre Eindruck machen. Dann könne man zum Erklärungsgrund der prophetischen Tatsachen übergehen.

Hornyánsky, A., *A projétai ekstasis és a zene [Die prophetische Ekstase und die Musik]* (119. Budapest 1910).

Aalders, G. C., *De valsche profetie in Israël* (214. Wageningen, Zomer).

Woods, F. H., and **Powell, F. E.**, *The Hebrew prophets for English readers.* III (330. Oxford, Clarendon Press. 2 *s* 6 *d*): S. BZ VIII 332. Umfafst Abd, Ez, Deutero-Is.

Hölscher, G., *Prophetische Charakterköpfe* (AelKz XLIV Nr 1 f 4 6 f 9 f, 12—15 33—35 78—84 122—127 149—151 194—199 220—223): Eine liebevoll ins einzelne gehende Charakteristik des Elias, Amos, Isaias und Jeremias.

Lohmann, P., *Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils.* Diss. Rostock (91 S.): S. oben S. 108. Eine Studie zur Entwicklung des prophetischen Spottliedes im Anschlufs an die beiden wichtigsten Proben dieser Gattung, Is 14, 4—21; 47, 1—15, die textkritisch und inhaltlich behandelt werden. Ersteres wird in die Exilszeit verlegt, ist Weissagung, hat aber keinen bestimmten König im Auge, sondern das Volk der Assyrer, repräsentiert von seinem König. Der dritte Abschnitt behandelt das prophetische Spottlied als Stilgattung, wie es sich aus dem Leichenlied entwickelte. Die Dissertation bietet nur ausgewählte Abschnitte aus der ganzen Abhandlung über das Thema.

Vgl. Kommentar (S. 295).

2. *Die grofsen Propheten* (Is, Jer, Lam, Bar, Ez, Dn).

Halévy, J., *Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe* (Rsém XVIII 381 bis 407, XIX 1—29 129—159): Bis 16, 14. S. oben S. 108.

Hastings, J., *Great texts of the Bible: Isaiah* (512. Ld., Clark. 10 *s*).

Hirsch, J., ספר ישעיה. *Das Buch Jesaia. Nach dem Forschungssystem Rabbiner Samson Raphael Hirschs übersetzt und erläutert* (VII u. 508. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 9.—).

Kober, R., *Der Prophet Jesaja erklärt* (Prakt. Bibelerklärung [s. oben S. 322]. II. Teil: Das AT. 14: 154. Konstanz, Hirsch. Subskriptionspr. *M* 1.—; sonst *M* 1.20).

Kennett, R. H., *The composition of the book of Isaiah in the light of history and archaeology* (The Schweich lectures in 1909: Ld., Frowde. 3 *s*).

Meyer, F. B., *Christ in Isaiah.* New ed. (12⁰. 212. Ld., Morgan. 1 *s*).

Wade, G. W., *The book of the prophet Isaiah.* With introduction and notes (Westminster commentaries: 514. Ld., Methuen. 10 *s* 6 *d*).

Gray, B., *Critical discussions. Isaiah 2, 6; 25, 1—5; 34, 12—14* (ZatW XXXI 111—127): Charakteristisch für G.s Textkritik ist das Vertrauen zur LXX. Seine Eingriffe in den Text gehen ziemlich tief.

Bruston, C., *La conclusion du premier discours du prophète Ésaïe* (RThQr XIX 418—422): Gegen Duhm, Cheyne, Marti verteidigt B. die Echtheit von Is 4, 2—6. Die richtige Erklärung ergebe einen echt isaianischen Sinn.

Gray, G. B., *The virgin birth in relation to the interpretation of Isaiah VII. 14* (Exp 8. S. I 289—308): Die Stelle enthalte im eigentlichen Sinne keinen Hinweis auf den Messias noch auf eine jungfräuliche Geburt. Auch Mich 5, 1 ff biete keine derartige Vorstellung. Dagegen kann die LXX in solchem Sinne verstanden werden. Infolgedessen beruht der Glaube des Christen entweder auf einer Tatsache oder auf heidenchristlichen Einflüssen.

Burkitt, F. C., *The waters of Shiloah that go softly: a note on Isaiah VIII 6* (JthSt XII 294 f): משׂוֹשׂ ist abzuleiten von מסס = sickern.

Kennett, R. H., *The prophecy in Isaiah IX 1—7. (A reply to Dr Burney)* (JthSt XII 114—118): S. BZ VIII 333. Polemik.

Chajes, H. P., *Is., XIX, 18—25* (Rivista israelitica V [1908] Nr 3): Zieht die Elephantinepapyri bei und verlegt den Autor ca 525 v. Chr. (nach REj LX 284).

Van Hoonacker, A., *Questions de critique littéraire et d'exégèse touchant les chapitres XLss d'Isaïe* (Rb N. S. VIII 107—114 279—285): Forts.; s. oben S. 108 (wo Bandzahl VII zu ergänzen ist). Is 48 gehöre ganz zum vorausgehenden Teil, trage keinen Übergangscharakter. Die Gegengründe Condamins haben seine Ansicht nicht widerlegt.

Gautier, L., *L'Évangéliste de l'Exil (Ésaie XL—LV)* (12°. 48. Saint-Blaise).

Genung, J. F., *„This man Coniah"* (BW XXXVII 89—99): Stellt die Lebens- und Leidensgeschichte der Jehojachin (s. Jer 22, 28) und die Schilderung des Gottesknechtes bei Is zusammen, ohne sich direkt über Identität beider auszusprechen.

Kennett, R. H., *The servant of the Lord* (136. Ld., Arnold. 2 *s* 6 *d*): Versteht darunter eine Auswahl aus Israel in der Makkabäerzeit, die Ḥasidim (nach ExpT XXII 315).

Reinach, S., *Une source biblique du docétisme* (RHR 1910 Juli-Aug. 56—58): R. meint, daſs Is 50, 7 und 53, 7 Ausgangspunkt für doketische Anschauungen waren (nach RSphth V 222).

Thackeray, H. S. T., *„A new name" (not „another name"), Isaiah LXV 15* (JthSt XII 112—114): שם חדש (= LXX) ist zu שמא הדש, שם אחר ש und schlieſslich zu שם אחר אשר (= MT) geworden.

Meyer, F. B., *Jeremiah, priest and prophet.* New ed. (188. Ld. 1910, Morgan. 1 *s*).

Peake, A. S., *Jeremiah and Lamentations.* I. *Jeremiah I—XXIV.* Introduction, Revised Version with notes, map and index (The Century Bible: 12°. 288. Ld. 1910, Jack. 2 *s* 6 *d*).

Condamin, A., *Les prophéties de Jérémie brûlées par le roi Joakim* (Études CXXVI 5—19): Eine sorgfältige Erklärung von Jer 36. C. zieht daraus einige Schlüsse, wie die atl Schriften entstanden sind. Die zweite Niederschrift des Buches habe ältere Prophetien auf neue Verhältnisse angewendet. Die Anordnung der Prophetien beruhe auf dem Vorlesekanon in den Synagogen.

Beer, G., *Zu Jeremia 4, 31* (ZatW XXXI 153 f): צָרָה ist צִירָה = Krämpfe zu lesen oder als Partizip von צִיר (= eine, die Krämpfe hat wie eine Erstgebärende).

Scerbo, F., *Un passo di Geremia metricamente emendato* (Giorn. della Soc. as. ital. XXIII [1910] 323—325): Jer 9, 21 ist nicht auf Grund der Metrik zu ändern.

Jeannotte, H., *תְּעָלָה תְּעָלָה Jér 30, 13; 46, 11 (48 = 31, 2)*, s. oben S. 142 f.

Cohen, A., *Lamentations 4 : 9* (AmJsemL XXVII 190 f): חללי רעב heiſst: diejenigen, welche erschlagen wurden, um sich Speise zu verschaffen.

P<rotin>, S., *„Post haec in terris visus est" (Bar. III, 38)* (Raug XVII 596—598): Bezieht die Aussage auf die Weisheit, die im Gesetze inkarniert erscheint. Der Vers ist nach P. keine christliche Interpolation.

Chajes, H. P., *Note critiche su Ezechiele* (Rivista israelitica V [1908] Nr 1): Nimmt Dubletten an in 2, 6; 3, 1 5—6 15; 5, 14—15; 7, 13; 8, 6 (nach REj LX 284).

Chajes, H.P., *Note critiche su Ezechiele, XI* (Rivista israel. V [1908] Nr 3).

St. Clair Tisdall, W., *The Āryan words in the OT* (JqR N. S. I 335—339): Untersucht zunächst גדברי Dn 3, 2 (= gadābar = mace-bearer), גזברי (= ganzābara = Schatzmeister), הַדָּבְרֵי (= חֲדָבְרֵי = Schwertträger).

Winterbotham, R., *The Angel-princes of Daniel* (Exp 8. S. I 50—58): Sind nicht aus Persien entlehnt, sondern aus den Göttern der Völker entstanden, denen die früheren Juden eine gewisse Existenz und Macht zu-

gestanden hatten. Die politischen Ereignisse seit der Schlacht bei Megiddo zwangen den israelitischen Denkern eine solche Anschauung auf. Was man Gott nicht zuschreiben durfte, dafür setzte man diese Engelfürsten ein.

3. *Die kleinen Propheten* (allg., Am, Mich, Hab).

Riefsler, P., *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt* (VI u. 294. Rottenburg a. N., Bader. *M* 5.—): Ein originell angelegter, gedrängt gefafster und doch reichhaltiger Kommentar. R. richtet eine Absage an die übliche Exegese, die sich zur Geschichte der Exegese jeder einzelnen Stelle auswachse und schliefslich in ihrem eigenen Fette ersticke. Doch hat er nicht unterlassen, auf die beste allgemeine und spezielle Literatur zu verweisen und selbst aus ihr Nutzen zu ziehen. Neu ist eine konsequente Durchführung bestimmter text- und literarkritischer Grundsätze. Der LXX gibt er ohne weiteres den Vorzug vor dem MT, soweit nicht ein offenbarer Übersetzungsfehler vorliegt. Eine Hauptfehlerquelle sieht er in falsch oder nicht aufgelösten Abkürzungen. Eine dritte charakteristische Voraussetzung ist die Annahme Rosts, dafs die Sopherim Stichworte gebrauchten, um Randglossen zu machen. Diese textkritischen Grundsätze sind mit Vorsicht anzuwenden. R. beansprucht auch für die weitgehende Anwendung derselben nur mehr oder weniger grofse Wahrscheinlichkeit und verheifst noch dazu, dafs er diese Hilfsmittel nur angewendet hat mit Rücksicht auf den textlichen Zusammenhang. Eine literarkritische Aufteilung des Textes ergibt die Annahme, dafs aus andern Werken des Propheten inhaltliche Parallelen dem Grundstock beigegeben wurden, dafs Heilsreden beigefügt, Stücke gleichen oder ähnlichen Inhalts, Noten und Scholien dem Textbestande zuwuchsen. R. läfst durch verschiedenen Druck und kritische Zeichen in der Übersetzung diese Zusammensetzung des Textes erkennen. Der textkritische Apparat in den Anmerkungen ist knapp gefafst, aber reichhaltig. Ebenso kurz und bündig stellt sich die Sacherklärung des kundigen Führers durch das Zwölfprophetenbuch dar.

Duhm, B., *Anmerkungen zu den Zwölf Propheten* (ZatW XXXI 1—43 81—110): D. liefert hier den text- und literarkritischen Apparat und die Rechtfertigung der strophischen Behandlung zur dichterischen Übersetzung, die für weitere Kreise berechnet war (s. oben S. 109). Amos bis Aggäus werden in den ersten zwei Artikeln erledigt.

Stibitz, G., *The message of the book of Amos* (Bs LXVIII 308—342): Möchte das Buch Am als geschlossene Einheit verstehen und den Grundgedanken feststellen. Seine Landsleute von ihren Sünden zu bekehren und das Unheil abzuwenden, das über ihnen schwebt, sei das Hauptziel von Amos' Weissagungen. S. versucht durch eine gedrängte Paraphrase die Einheit des Buches klar zu machen.

Haupt, P., *The book of Micah. A new metrical translation with restoration of the Hebrew text and explanatory and critical notes* (1—63 u. 201—252. Chicago, Univ. Press. $ 1.06): Wiederabdruck aus AmJsemL XXVII 1—53 und ebd. XXVI 201—252 (s. oben S. 109).

Stonehouse, G. G. N., *The book of Habakkuk. Introduction, translation and notes on the Hebrew text* (272. Ld., Rivingtons. 5 s).

Thackeray, H. S. J., *Primitive lectionary notes in the Psalm of Habakkuk* (JthSt XII 191—213): Drei Anzeichen finden sich in dem kurzen Lied Hab 3, dafs es als Lesung gebraucht wurde. Die Barberinigruppe der Hss (V, 86, 62, 147) enthält eine Übersetzung, die als älteste griechische Übersetzung betrachtet werden kann. Nach Büchler (JqR V u. VI) gibt Th. eine Übersicht über die Entwicklung der jüdischen Vorlesepraxis. Für den Nachweis Th.s kommt besonders die Tatsache in Frage, dafs Stichworte bei den Prophetenhaphtaren auf die Toralesung verweisen. Hab 3, 9b שְׁבֻעוֹת מַטּוֹת אֹמֶר bezieht sich auf die besondere Lesung für das Wochenfest des dritten Jahres beim dreijährigen Lesezyklus (vgl. Mass.

zu Hab 2, 20), gehörig zur Toralesung מַטּוֹת (Nm 17, 16). אמר bezieht sich auf Gn 12, 1, wo die gewöhnliche Lesung des Pfingstfestes des ersten Jahres begann. της φαρετρας αυτου = יִתְרוֹ erklärt sich als Verweis auf die Lesung Ex 18—20 des zweiten Jahres am Pfingstfest. Hab 3, 19 nach dem Barberinitext: ταχίσας κατεπαύσατο ist Mifsverständnis von מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת = für den ersten Tag der Woche. Hab 3, 3 steht im Barberinitext μεταβολὴ διαψάλματος, Stichwort תנופה für die älteste Pfingstlektion Lv 23, 15. Th. sieht in den verschiedenen Stellungen der Lesenotizen Anzeichen, dafs die Haphtaren an Umfang allmählich zugenommen haben. Der Barberinitext ist also aus einer Synagogenrolle übertragen. Th. schliefst auch noch, dafs Hab 3 zuerst als Bestandteil des Prophetenbuchs zur Synagogenlesung verwendet wurde, ehe es die Anzeichen der Aufnahme in ein liturgisches Gesangsbuch erhielt. Zum Schlufs verfolgt er die Geschichte dieses Stückes von seinem Bestehen im Prophetenbuch (300 v. Chr.) ab bis in die spätere Zeit.

ζ) Die Apokryphen (u. a. „Oden Salomos").

Hague, W. V., *The eschatology of the Apocryphal scriptures* (JthSt XII 57—98): Bietet die Resultate einer fast vollständigen Durchforschung der atl Apokryphen in der Absicht, die Wurzeln des Christentums blofszulegen. Unter den Überschriften: Das irdische Messiasreich, Der Messias als Weltkönig, Der Messias als Gottkönig stellt H. unter kritischer Beleuchtung alles zusammen, was sich an Aussagen in der apokryphen Literatur findet.

Ginzberg, L., *Libro dei Giubilei, XVI, 30* (Rivista israelitica V [1908] Nr 2): Der Text redet von der Dachverzierung, nicht von Kronen auf dem Haupte (nach RÉj LX 284).

Parsons, E. W., *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (BW XXXVII 176—188): Charakterisiert das Werk ganz im allgemeinen.

The Odes *and Psalms of Solomon.* Published from the Syriac version by J. R. Harris. 2nd ed., revised and enlarged with a facsimile (Cambridge, Univ. Press. 12 *s* 6 *d*).

Les Psaumes *de Salomon.* Introduction, texte grec et traduction par J. Viteau. Avec les principales variantes de la version syriaque (Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'AT: 430. P., Letouzey. *Fr* 6.75): S. oben S. 110. Die wertvolle Sammlung Martins vermehrt sich um eine vierte Nummer, die zur Zeit besonderem Interesse begegnen wird, da die Erörterungen über die „Oden Salomos" noch nicht zu Ende geführt worden sind. V. hat von diesem Fund noch Nutzen ziehen können, insofern er die hauptsächlichsten Varianten des syrischen Textes noch aufnehmen konnte. Die Ausgabe überbietet an Gründlichkeit fast noch die vortrefflichen Ausgaben, die vorangegangen. Der bei weitem umfangreichere erste Teil, die Einleitung, macht den Leser mit dem Inhalt des Buches bekannt. datiert die einzelnen Psalmen (47—69 n. Chr.), zieht die Lehrpunkte erschöpfend aus dem Text, orientiert über Autor, Ort und Art der Sammlung, um daran eine vollständige. umfassende Geschichte des Buches in seinem Werden und Bestande zu fügen. Letztere umfafst die Zeit von der erstmaligen Sammlung bis zur Auffindung des neuen syrischen Textes. Eine Bibliographie, wie sie sonst nirgends zu finden ist, schliefst die Einleitung. Im zweiten Teil sind Herausgeber und Bearbeiter von der früheren Gepflogenheit, eine blofse Übersetzung zu bieten. abgegangen und haben, um nichts zu wünschen übrig zu lassen, auch den griechischen Text mit Variantenapparat beigegeben. Ein Kommentar begleitet Text und Übersetzung. Die Interessenten der Apokryphenliteratur, deren Zahl zusehends wächst, wird mit grofsem Danke die neue Gabe der „Documents pour l'étude de la Bible" benutzen.

Bacon, B. W., *The Odes of the Lord's rest* (Exp 8. S. I 193—209): I. *The problem of their origin.* Die von den entgegengesetzten Standpunkten

geltend gemachten geschichtlichen Anspielungen, besonders in Ode 4 und 6, sind nicht stichhaltig. Er erklärt die Situation so, dafs vorchristlicher Ursprung nach dem Titel bezeugt ist und dafs die Gegner des vorchristlichen Ursprungs die Beweislast haben. — *Songs of the Lord's „beloved"* (ebd. 319—337): Fortsetzung. Im Grunde sind die Oden Salomos jüdisches Erzeugnis. Des Verfassers grofse Ideen bauen sich auf Is, Pss und Sap auf, persische und griechische Spekulationen bilden einen Einschlag im späteren Judaismus unserer Oden.

Batiffol, P., Labourt, J., *Les Odes de Salomon* (Rb N. S. VIII 1—59 161 bis 197): S. oben S. 111. L. vollendet die Originalübersetzung. B. beginnt seinen Kommentar. Die Nachrichten über das Apokryphon werden erschöpfend zusammengestellt. Dann gibt er einen knappen Überblick über die Hypothesen, die über die Oden Salomos und ihren Charakter versucht wurden, um zur eigenen Würdigung überzugehen. Als neuen Gedanken wirft B. in die Debatte, dafs Salomo in den Oden eine Darstellung Christi sei. Dementsprechend bekämpft er auch die von Harnack behauptete rein jüdische Grundlage mit christlichen Interpolationen. Den Tempel von Ode 4 und 6 fafst B. geistig, das Wasser der Ode 6 ist die sich verbreitende christliche Lehre. Bei den angeblichen christlichen Interpolationen leugnet B. den Einschubcharakter, weil der Zusammenhang das nicht fordere. Die Christologie dieses christlichen Werkes beschreibt B. als doketisch.

Bernard, J. H., *The Odes of Solomon* (JthSt XII 1—31): Ode 11 ist ein Taufhymnus, in welchem „das lebendige Wasser" das Taufwasser bedeutet. Das Siegel in Ode 4 und 8 bedeutet ebenfalls die Taufe. Auch sonst finden manche Stellen eine gute Erklärung durch Beziehung auf die Taufzeremonien. B. verlegt ihre Entstehung in die Zeit Justins d. M.

Conybeare, F. C., *The Odes of Solomon Montanist* (ZntW XII 70—75): Die Oden sind im Gegensatz zu Harnack für homogen zu halten. An Ode 33 und 4 zeigt er, dafs montanistische Ideen darin zu finden sind. Er hofft, dafs ein Studium Tertullians nach dieser Seite hin noch manches Resultat verheifse. Man mufs nicht mit Harnack oder Harris annehmen, dafs der Tempel damals noch stand. Spezifisch Jüdisches oder Palästinisches ist darin nicht zu entdecken.

Duensing, *Zur vierundzwanzigsten der Oden Salomos* (ZntW XII 86 f): In V. 1 ist an die Taufe Christi gedacht. Protev. Jacobi 18, 2 sei damit zu vergleichen.

Fries, S. A., *Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrhundert* (ZntW XII 108—125): Kritisiert die bisherigen Ansichten. Auch wenn die Interpolationen Harnacks zugestanden würden, wäre der jüdische Ursprung noch keineswegs dargetan. F. tritt für montanistischen Ursprung ein, der sich an charakteristischen Anschauungen erweisen lasse. Im Anhang widerlegt F. die Annahme von Interpolationen.

Goguel, M., *Les Odes de Salomon* (Rev. chrét. 58. Jahrg. 1911 [4. S.] I 152—161 330—340): Gibt einen allgemeinen Überblick und schliefst sich der Meinung Harnacks an, dafs sie jüdischen Ursprungs und christlich interpoliert seien. Sie seien zwischen 50 v. Chr. und 70 n. Chr. verfafst.

Grefsmann, H., *Die Oden Salomos* (DLz XXXII 22, 1349—1356): Hauptsächlich zu Diettrich (s. unten). Alle Interpolationshypothesen beruhen auf schlechten oder falschen Übersetzungen. Die Oden stehen der christlichen Gnosis nahe, wenn es auch an heidnischen Elementen nicht fehlt. Ode 33 sei rein heidnisch.

Grimme, H., *Die 19. Ode Salomos* (ThG III 11—18): Wirft einen neuen Gedanken in die Erörterung. Mit Harnack hält er zwei Bestandteile fest, einen jüdischen Grundstock und christliche Interpolationen. Für beide glaubt G. die biblisch-hebräische Ursprache durch Rückübersetzung nachweisen zu können; ja sogar Metrik und Strophik will er noch feststellen am wiederhergestellten Urtext. Die nähere Begründung dieser Behaup-

tungen verspricht G. durch Vorlegung seiner Rückübersetzung nachzubringen. Hier bietet er als Probe seiner Arbeitsweise die 19. Ode, die für G. ebenfalls aus zwei Elementen, einem jüdischen und christlichen, besteht.

Gunkel, H., Die Oden Salomos (ZntW XI 291—328): Tadelt an den bisherigen Übersetzungen, daſs der Theolog nicht von Anfang an zur Arbeit des Philologen beigezogen wurde. G. ist mit einigem Vorbehalt für christlichen Ursprung der Oden. Er bietet dann einige Oden (Nrr 36, 42, 17, 22, 10, 31, 38, 35) in Übersetzung (unter Beihilfe Greſsmanns) und mit philologischen Erklärungen. Die Oden gehören einer geheimen Genossenschaft im alten Christentum an; sie sind wohl gnostischer Herkunft.

Hansen, H., *Die „Oden Salomos" in deutschen Nachdichtungen* (78. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.50): Protestantische Umdichtungen (nach DLz XXXII 22, 1356).

Headlam, A. C., The Odes of Solomon (Church quart. Rev. 1911 Jan.).

Loisy, A., La mention du temple dans les Odes de Salomon (ZntW XII 126—130): Der Tempel zu Jerusalem ist für den Dichter der Typus der Gemeinschaft der Heiligen.

Ludwig, Ein altchristliches Gesang- und Gebetbuch aus dem ersten Jahrhundert (ThprMS XXI 288—294): Die ursprünglich jüdischen Oden Salomos sind christlich interpoliert. L. gibt einige Proben (Nr 8, 34, 40—42) in Übersetzung.

Marshall, J. T., The Odes and Philo (Exp 8. S. I 385—398 519—536): Der Verfasser sei Jude von Geburt gewesen, dann bekehrter Christ, nicht Judenchrist im gewöhnlichen Sinne. Als Jude zeigt er Verwandtschaft mit Philo, und philonische Gedanken sind es vor allem, welche er mit Christentum und Gnostizismus mischt. M. beginnt die beiden Ideenkreise im einzelnen miteinander zu vergleichen.

Die Oden Salomos. Unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt und mit einem Kommentar versehen von G. Diettrich (Neue Studien zur Gesch. d. Theol. und d. Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg IX: B., Trowitzsch. *M* 5.—).

Reinach, S., Les odes de Salomon (RHR 1910 Nov.-Dez. 279—294).

Schmitt, C., Die 42 Oden Salomons (Pastor bonus XXIII 417—422): Möchte sie einem christlichen Verfasser zuschreiben.

Schulthess, F., Textkritische Bemerkungen zu den syrischen Oden Salomos (ZntW XI 249—258): S. zieht die Übersetzung von Harris der von Flemming vor. Der Syrer hat aus dem Griechischen übersetzt. Nach den textkritischen Bemerkungen zum Text der Oden fügt er in einem Anhange solche zu den Pss Salomos hinzu.

Spitta, F., Zum Verständnis der Oden Salomos. Zweites Stück (ZntW XI 259—290): S. oben S. 111. Ode 27 ist durchaus jüdisch, Ode 42 dagegen christlich. Nr 19 ist christlich interpoliert, Nr 41 wiederum rein christlich. S. erhält durch Ausscheidung der christlichen Stücke 40 jüdische Oden Salomos, die er für ein Gegenstück zu den 40 Pss des 1. Buches der Pss, hauptsächlich davidisch, ansieht. S. geht nun die einzelnen Oden durch und sucht festzustellen, wo und wieviel christliche Interpolationen vorliegen. Er schätzt sie um 50 Verse höher als Harnack.

Spitta, F., Die Oden Salomos und das NT (Monatschr. f. Pastoraltheol. VII 91—101): Berühren sich am meisten mit Paulus, der sie gekannt und die Schilderung der Erlösten an den Ausdruck der Oden angeknüpft zu haben scheint. In Einzelheiten berühren sie sich kaum mit den johanneischen Schriften.

Wensinck, A. J., De Oden van Salomo, een oudchristelijk psalmboek (Theol. Studiën XXIX 1/2).

Klein, Über den Ursprung zweier arabischer Salomo-Legenden (Israel. Monatsschr. 1908 Nr 8).

Wilkins, G., *The Prayer of Manasseh* (Hermathena Nr XXXVI [1910] 167—178): Aus Syr. 7 (Alter Best. 2) der Bibliothèque Nationale, mit Syr. 8 die einzige syrische Hs des AT, die das Stück enthält — Cowley stellt nachträglich fest, dafs sich die gleiche Hs auch findet zu Rom Nr VIII. W. gibt die mutmafsliche Entstehung des Apokryphon zum besten und unterrichtet über die Textmaterialien, um daran den Abdruck des syrischen Textes zu reihen.

Leroy, L., *Un apocryphe carchouni sur la captivité de Babylone* (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. V [XV] 254—274): Nr 65 Syr. der Bibliothèque Nationale, enthält die Eroberung Jerusalems durch Nabuchodonosor und die babylonische Gefangenschaft. L. bietet zunächst den arabischen Text mit Übersetzung. — **Dib, P.**, setzt, nachdem Leroy am 18. Okt. 1910 starb, den Artikel unter dem gleichen Titel fort (ebd. 398—409).

Sigwalt, C., *Die Chronologie des 4. Buches Esdras*, s. oben S. 146—148.

Simonsen, D., *Ein Midrasch im IV. Buch Esra* (Festschrift f. Israel Lewy 270—278): 4 Esr 7, 132—139 (nach Violets Ausgabe) ist ein Midraš zu Ex 34, 6—7.

Vgl. Heller (S. 304).

München, Juni 1911. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Pontificium Institutum Biblicum. Durch Handschreiben hat Pius X. angeordnet, dafs der regelmäfsige Studiengang drei wissenschaftliche, am Schlusse jeden Jahres abzulegende Prüfungen zu umfassen habe. Der Vorstand hat mit Zustimmung der einzelnen Fachlehrer den Zöglingen und Hörern über den Erfolg dieser Prüfungen ein Diplom auszustellen (vgl. Köln. Volksz. 1911 Nr 403).

Ausgrabungen. Seit Mitte März d. J. hat Prof. Sellin die deutschen Ausgrabungen in Jericho beim Tell abu alaik, beim Eintritt in die Jordansebene links zwischen der Fahrstrafse und dem Waddi Kelt gelegen, wiederum aufgenommen. — Dr H. Landau hat der österr. Akademie der Wissenschaften 350 000 Kr übergeben zum Zwecke der „Teilnahme an dem Wettkampfe der Staaten und Völker, die alten verschütteten Kulturstätten aufzudecken und die älteste Geschichte der Menschheit zu erforschen". 100 000 Kr sollen dazu dienen, den wissenschaftlichen Nachlafs des österreichischen Arabienforschers Ed. Glaser anzukaufen und zu veröffentlichen. 250 000 Kr sind für Ausgrabungen in Babylon, Syrien, Ägypten und später in Südarabien bestimmt. — Die geheimnisvollen englischen Nachforschungen im Felsendom haben in türkischen Kreisen Jerusalems grofse Aufregung hervorgerufen. Darüber vgl. Eisler, R., Zu den englischen Grabungen beim Silvam und unter der Omarmoschee in Jerusalem (Frankfurter Zeitung 1911, Nr 147): Sonderabdruck (8 S.). הַצִּנּוֹר 2 Sm 8, 5 ist ein unterirdischer Gang von der alten Jebusiterfestung zur Siloaquelle. Im Zusammenhang damit stellt E. einige Vermutungen über Ziel und Erfolg der englischen Grabungen auf. Hölscher, G. u. Guthe, Englische Schatzgräber im Felsendom zu Jerusalem (MNAPV 1911, 44 bis 48): G. ist der Meinung, dafs die englischen Grabungen dort den abenteuerlichen Plan verfolgten, alte, vergrabene Schätze zu heben.

Eduard Glasers Nachlafs aus seinen südarabischen Forschungen ist jetzt in der Wiener Hofbibliothek untergebracht. Er besteht aus Hunderten von Papierabdrücken sabäischer Inschriften, Tagebüchern, Kartenskizzen und andern Schriften Glasers (nach: Orientalisches Archiv I 3, 162).

Funde. Altgeorgische hsl Texte hat T. Kluge in den kaukasischen Klöstern gefunden und photographisch aufgenommen, u. a. den sog. Apostolos (10. Jahrh.), eine Evv-Hs (936), fünf undatierte Hss, die

einzige Hs von 2 Makk (nach DLz 1911, 15, 919). — Sachau berichtete in der Sitzung d. philos.-hist. Kl. der k. preufs. Ak. d. Wiss. über Papyrus 6 von Elephantine, ein Sendschreiben des Staathalters Arsames, das er auf Befehl Darius' II. im Jahre 419 an die jüdische Militärkolonie in Elephantine richtete. Der Inhalt bezieht sich auf die Passahfeier und ist hauptsächlich ein Auszug aus Ex 12, 16—20 und Dt 16, 17 (nach DLz XXXII 5, 270).

Die altkatholische **„Revue internationale de Théologie“**, geleitet von E. Michaud, wurde vom 1. Januar 1911 ersetzt durch die „Internationale Kirchliche Zeitschrift“, geleitet von A. Thürling (Bern).

Mit der Abfassung einer **„Geographie des alten Palästina“** ist S. Klein (Tugla in Bosnien) von der Gesellschaft zur Förderung des Judentums beauftragt worden (nach ThLz XXXVI 4, 124).

Preisaufgabe: Die theol. Fakultät der Universität Münster stellte als Preisthema: Judas Iskariot.

Personalien. † Dr M. Altschüler in Wien, Herausgeber der eingegangenen Vierteljahrsschrift für Bibelkunde und Mitherausgeber der Monumenta iudaica und des Orbis antiquitatum; † Prof. A. D. Chwolson an der orientalischen Fakultät in St Petersburg; † P. Ewald, o. Prof. der einleitenden Wissenschaften und der ntl Exegese in Erlangen. — D. H. A. Poels, Prof. der Exegese an der kath. Universität in Washington, hat seine Stelle niedergelegt, um sich in seiner Heimat Holland dem Seelsorgsdienst zu widmen (nach RSphth V 197). — D. F. Wutz wurde zum a. o. Prof. f. atl Wissenschaft und Exegese am bischöflichen Lyzeum in Eichstätt ernannt.

Die ägyptischen und keilinschriftlichen Analogien zum Funde des Codex Helciae (4 Kg 22 u. 2 Chr 34).

Von Prof. Dr Sebastian Euringer in Dillingen a. D.

2. Die ägyptischen Analogien im Vergleich mit den biblischen Berichten.

Nachdem die ägyptischen Parallelen mitgeteilt sind, geht N. in beiden Abhandlungen zu dem Kern seiner Ausführungen über, zum Vergleich mit den biblischen Berichten. Da N. im ersten Aufsatz in den Proceedings ausführlicher ist, zitiere ich nach diesem. S. 240 lesen wir: „Nun frage ich: Besteht hier nicht die gröfste Analogie zwischen diesem (Bibel-) Text und jenem, der zu Dendera gefunden wurde? Josias macht bedeutende Reparaturen im Tempel, oder wie ein Ägypter sagen würde: er erneuert seine Bauwerke dem Herrn. Für diese Arbeit bringt er Zimmerleute, Bauleute und Maurer zusammen. Das erste, was sie zu tun haben, ist, behauene Steine zum Wiederaufbau der Mauern, die in einem sehr ruinösen Zustand waren, zu verwenden, da sie, wie der Text in 2 Kg sagt, Breschen hatte, wahrscheinlich infolge hohen Alters. Bei dieser Arbeit fand der Hohepriester das Gesetzbuch. Ist es nicht naturgemäfs, diese beiden Dinge miteinander zu verbinden und zu sagen, dafs das Buch offenbar aus einer dieser alten, zerfallenden Mauern, die zu den Grundlagen des Baues gehört haben müssen, zum Vorschein kam? Denn die Grundmauern und die tieferen Schichten sind der eigentliche Platz, um behauene Steine zu legen, die minderwertiges Material, wie z. B. Ziegelsteine oder gewöhnliches Mauerwerk, ersetzen sollen. Dies ist entschieden die ägyptische Erklärung der Stelle und es ist kein Grund vorhanden, wes-

halb die Hebräer in dieser Sache nicht der gleichen Sitte gefolgt haben sollten wie die Ägypter und weshalb sie nicht ein besonders geschätztes Buch in der Grundmauer des Tempels niedergelegt haben sollten. Die Grundlegung des Tempels ist das Werk des Salomon. Daher trage ich kein Bedenken, der Stelle diese Auslegung zu geben: Zur Zeit des Josias wurde das Gesetzbuch in den Grundmauern des salomonischen Baues entdeckt. Es dürfte zum Vorschein gekommen sein aus einer der Breschen oder es fiel in den Tempel mit den Steinen und dem Schutt der Zerstörung, als es Helkias aufhob, aber der wesentliche Punkt scheint mir zu sein: „Es war in einer Mauer, im Mauerwerk und kam daraus hervor.“ —

In dem neuesten Aufsatz schliefst N. seine wesentlich kürzere Darlegung mit den Worten: „L'analogie avec l'Égypte me paraît si forte, que je ne puis m'empêcher de donner au texte l'interprétation égyptienne: le livre de la loi était dans un mur de fondation; ce dépôt devait donc remonter à la fondation du temple, c'est-à-dire à l'époque de Salomon“ (S. 148). — S. 152 f betont N.: „M'appuyant sur les textes égyptiens, que j'ai cités plus haut et sur un usage, qui était aussi en vigueur en Assyrie, j'en conclus par analogie que le Deutéronome a été déposé dans les fondations du temple et que par conséquent il date du temps de Salomon au plus tard.“

Wenn Naville recht hat, dann ist der Hauptpfeiler der Wellhausenschen Theorie geborsten. Die Kritik mufs wieder in mehr traditionelle Bahnen einlenken. Ein neuer terminus ante quem für die Abfassung von D ist aufgezeigt. Wir hätten einen stichhaltigen Beweis dafür, dafs mindestens D schon zur Zeit Salomons als das Buch der Bücher, als heiliges Buch, in Ansehen stand.

NM nimmt an, dieses Gesetzbuch sei, vielleicht vom Propheten Nathan, eigens für den Zweck, in die Grundmauern des Tempels eingemauert zu werden, zusammengestellt worden aus Schrift und Überlieferung. „C'est un résumé de la législation mosaïque.“ Wie man die kürzere Rezension des 64. Kapitels als die Quintessenz und die Zusammenfassung des ganzen

Totenbuches betrachtete und es daher „das Kapitel des Wissens die Kapitel ‚des Herauskommens aus dem Tage‘ (Titel des Totenbuches) in einem Kapitel“ nannte [1], so könne man D. als „die Bücher des Gesetzes in einem einzigen Buche“ bezeichnen. — „Im ganzen Buche (Dt) findet sich keine einzige Anspielung auf den Tempel von Jerusalem; es ist nur die Rede von ‚dem Orte, den Jahwe, euer Gott, unter allen seinen Stämmen erwählen wird, um dorthin seinen Namen zu legen‘ und daraus seine Wohnung zu machen (Dt 12, 5). Wenn man nun dieses Buch in die Grundmauern des Tempels legte, so hieſs das definitiv feststellen, sozusagen durch Gott selbst sanktionieren lassen, daſs der Tempel eben dieser Ort sei. Das hieſs dorthin den Namen Jahwes legen. Dieses Bundesbuch, diese Gründungsurkunde (cette charte fondamentale), auf welcher die Monarchie Salomons ruhen sollte, konnte man nicht mehr anderswohin tragen oder reisen lassen wie die Lade; dieses Buch sollte solange dauern wie der Bau und unversehrt den Nachkommen überliefert werden. Dieses in den Steinen oder Ziegeln des Gemäuers begrabene Buch war den Blicken noch mehr entzogen als das Allerheiligste; es war, als ob Jahwe es selbst dorthin gelegt hätte, es war, um einen Ausdruck des Buches zu gebrauchen, eines der verborgenen Dinge, die Jahwes sind“ (M 154). —

N. legt groſses Gewicht darauf, daſs Dt keinerlei Anspielung auf Assyrien enthalte, sondern nur von Ägypten rede; daher könne das Buch nicht erst nach Ezechias entstanden sein. Die von den Kritikern erhobene Schwierigkeit, wie das

[1] So z. B. im Papyrus des Mesemneter, früher in Kairo, jetzt im Louvre, Sigl Ca. Dort lautet nach Naville (Das ägyptische Totenbuch der 18.—20. Dynastie II [1886]: Varianten S. 132) der Text:

rꜣ n rḫ rꜣ^{pl} nw prt m hrw m rꜣ wꜥ

Ebenso mit zwei orthographischen Abweichungen und mit Auslassung von m hrw im Papyrus des Nu im Britischen Museum Nr 10,477 fol. 13 bei Budge, The book of the dead (1898) Text S. 142. — Siehe übrigens oben S. 231.

Buch solange in Vergessenheit geraten konnte, wird in der gewöhnlichen Weise behoben. Die Gesetze gegen das Halten von Pferden und gegen ausländische Weiber (Dt 17. 16 ff) sprechen nicht gegen die Abfassung unter Salomon. sondern dafür. Nicht Salomon, sondern ein Prophet. vielleicht Nathan. hat diese Gesetzessammlung gemacht und absichtlich diejenigen Vorschriften aufgenommen, pour garder si possible le jeune[1] souverain des pièges dans lesquels il tomba plus tard. — Wenn beim Bericht vom Tempelbau nichts von der Einmauerung des Dt erwähnt ist, so erklärt sich das daraus, dafs die Grundsteinlegung, die jedenfalls unter feierlichen Riten stattfand, überhaupt nicht in der Bibel erzählt wird. —

Man mufs gestehen, diese Hypothese hat etwas Bestechendes, und N. versteht es, sie möglichst plausibel darzulegen. Prof. H. Grimme hat sich ihr in der OrLz 1907, 610—615 mit Begeisterung angeschlossen. Er schreibt (Sp. 611): „Der ganze stolze Aufbau dieser [der modernen] Deuteronomiumforschung wird nun von einem kleinen Steinchen niedergeworfen, das von der Hand eines der Exegese fernstehenden Gelehrten zufällig aufgegriffen und als Geschofs benützt mit elementarer Gewalt seinen Weg nimmt. Oder sollte ich mich über Kraft und Wirkung dieser Waffe täuschen? Dann möchte ich wenigstens die Blicke möglichst vieler auf sie hinlenken, damit so bald wie möglich die Kritik den richtigen Mafsstab für ihre Beurteilung finde."

Grimme glaubt die neue Hypothese durch die Bibel selbst stützen zu können. „Vielleicht wird man Navilles Folgerungen mit allerlei Einwänden begegnen: ‚Was in Ägypten Sitte war, braucht noch lange nicht für Israel mafsgebend gewesen zu sein; wäre das Gesetzbuch in den Fundamenten oder den tieferen Mauerschichten des Tempels entdeckt worden, so hätte die Bibel solches mit klareren Worten gesagt usw.‘ Wie nun aber, wenn in der Bibel selbst zu lesen stände, dafs das Deuteronomium bzw. der gröfste Teil desselben verborgen gewesen

[1] Von mir gesperrt.

und wieder aufgedeckt worden wäre?! Man sehe sich einmal mit dem Hinblick auf Navilles Ausführungen die Stelle Dt 29, 28 an: הנסתרת ליהוה אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד־עולם לעשות את כל־דברי התורה הזאת׃ Dieser Vers steht am Ende eines Kapitels paränetischen Charakters, einer Rede, in welcher Moses zu getreuer Beobachtung des geschlossenen bzw. noch zu schliefsenden Bundes ermahnt." Nach einer Kritik der bisherigen Übersetzungen und Auffassungen dieser Stelle fährt Grimme weiter: „Was will nun dieser unorganische und späte Zusatz sagen? Wörtlich folgendes: ‚Das ist, was für Jahwe, unsern Gott, versteckt gewesen war und für uns und unsere Kinder wieder aufgedeckt worden ist, damit wir auf immer alle Satzungen dieser Thora befolgen'; oder mit andern Worten: ‚Soweit geht der Text des für Jahwe eingemauerten und für uns und unsere Kinder wieder aufgedeckten Thoraexemplars, damit usw.'" „Wir haben demnach eine auf die Auffindung des im Mauerwerke des Tempels verborgen gewesenen und von Chilkia aufgefundenen Gesetzexemplars bezügliche Bemerkung vor uns. Sie bestätigt zunächst N.s Ansicht von der Auffindung des Gesetzes. Dem Ausdrucke ‚versteckt für Jahwe' liegt wohl die Idee zu Grunde, dafs das, was in den Tempel eingemauert wurde, als spezielles Eigentum des Tempelgottes galt. Die Notiz zeigt uns weiter mit wünschenswertester Deutlichkeit, wo das Urdeuteronomium endet: nämlich nicht mit Kap. 26, 16 oder 19, wie die neuere Exegese mit Vorliebe annimmt — auch nicht, wie Naville will, zu Schlusse des Buches Deuteronomium —, sondern es reicht bis Kap. 29, 27." Nachdem Grimme sich noch darüber ausgesprochen hat, dafs das Urdeuteronomium von Dt 1, 1—29, 27 gereicht habe und nicht erst 12, 1 begonnen habe, schliefst er mit dem Wunsche: „Mögen die Bauherren der neueren Bibelforschung sich recht bald anschicken, noch nachträglich in die Fundamente auch ihres Bauwerks die Thora des Moses hineinzulegen." —

Dagegen habe ich einzuwenden: So wie der Satz Dt 29, 28 lautet, kann er nicht den von Grimme gewollten Sinn haben.

Es müfste an der Spitze des Satzes אֵלֶּה[1] stehen. Es wäre allerdings möglich, dafs es erst im Laufe der Zeiten wegfiel; aber es ist doch ungemein mifslich, wenn man gerade das Wort, auf das es bei der ganzen Beweisführung ankommt, erst ergänzen mufs. Grimme hat auch mit seiner Übersetzung nur bei Naville (M S. 154) und auch da nur leisen Anklang gefunden. Warum nicht mindestens auch Dt 30, 1—20 zum Urdeuteronomium gehören soll, ist schwer einzusehen; denn Kap. 29 und 30 bilden zusammen eine Rede. — Allerdings unterbricht Dt 29, 28 den Flufs der Rede. Es ist aber, wie die Pronomina zeigen, als zustimmende Zwischenbemerkung der Israeliten zu verstehen. So fafst es auch E. König, OrLz 1908, Sp. 126f auf, der Grimme gegenüber schreibt: „Diese Bemerkung: ‚Das Verborgene steht in Gottes Hand usw.', konnte sich nach dem Zusammenhange nur auf das Zukünftige beziehen, weil vom künftigen Schicksal vorher die Rede war, und diese Bemerkung war ein an dieser Stelle passender Zwischenruf."

3. Weitere ägyptische „Analogien".

In OrLz 1908, Sp. 195 machte T. K. Cheyne in Oxford darauf aufmerksam, dafs schon G. Maspero in einem Artikel in der Revue critique, „dated, if my early note from memory is correct, in 1878" und wiederum in seiner Histoire ancienne de l'Orient, 1. Auflage, 1875, 73 ff auf ägyptische Parallelen hingewiesen habe, sowie dafs er (Cheyne) selbst der erste Alttestamentler gewesen sei, der diese Anregung geprüft habe, und zwar sei dies geschehen in seinem Werke „Jeremiah, his life and times", London 1888, S. 85.

Ich konnte jedoch hierüber weder in der Revue critique 1878 noch in den Jahrgängen 1870—1877 inkl. irgend etwas entdecken. In der Histoire behandelt Maspero zweimal (S. 57 und 73 f) ägyptische Bücherfunde; nirgends aber spricht er

[1] Vgl. Haupt, OrLz 1908, 121 und noch ausführlicher König ebd. 126. Siehe auch die Replik Grimmes ebd. 190 f, wobei er auf Sir 50, 27; 51, 30, Prv 1, 1 exemplifiziert. Nego paritatem. An diesen Stellen handelt es sich um Büchertitel, nicht aber um historische Bemerkungen.

von 4 Kg 22. Sollte vielleicht Maspero an anderer Stelle auf den fraglichen Parallelismus hingewiesen haben?

Maspero und Cheyne erwähnen an den genannten Stellen zwei Bücher- bzw. Papyrusfunde, die Naville weder in P noch in M berücksichtigt hat, obwohl ihn Herrmann [1] ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht hat.

Es sind folgende:

1. Die eine Stelle hat S. Birch in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, herausgegeben von C. R. Lepsius unter Mitwirkung von H. Brugsch, 9. Jahrgang 1871, 61 in einem Aufsatz: Medical Papyrus with the name of Cheops ediert. Der hieratische Text steht S. 61, die hieroglyphische und lateinische Transkription nebst Übersetzung S. 62 f. Der Papyrus befindet sich im Britischen Museum, die Bibliotheknummer hat Birch nicht angegeben. Ich gebe die hieroglyphische und lateinische Transkription sowie die deutsche Übersetzung; für alle diese drei Dinge trage ich die philologische Verantwortung. Es gilt dies auch für die übrigen Texte, falls nichts anderes ausdrücklich angegeben ist. Die Transkriptionsweise und manche Transkriptionen und Übersetzungen der ersten Herausgeber und Übersetzer sind jetzt veraltet. In einzelnen Punkten weicht meine Transkriptionsweise von der jetzt üblichen ab; denn ich halte dafür, daſs die Orthographie der Texte genau beibehalten werden und nicht etwa „korrigiert" werden soll; ferner habe ich mich beim Plural bzw. Pluralzeichen genau an die Vorlage gehalten, also die Endung nur dann gesetzt, wenn sie geschrieben ist. Wo der Plural durch dreifaches Determinativ bzw. Ideogramm angedeutet ist, habe ich die Endung in Klammern gesetzt; analog beim Dual.

gmtw wḏꜣ pn m grḥ hꜣw

m wśḫt nt ḥt nṯr m Tbmwt m

[1] ZatW 1908, 301.

sštꜣ^{pl} n nṯrjt tn m dt ẖrḥb

n rꜣ pr pn ỉśtw tꜣ pn m kkw

ỉn ỉʿḥ wbnf ḥr ʿrt tn ḥr wꜣtś

nbt ỉntwś m bỉꜣjt^{pl} n ḥn śtn bjtj

Ḫfw mꜣʿ ḫrw

„Gefunden wurde dieses Rezept bei hereinbrechender (?) Nacht in der Halle des Tempels zu Tebmut im Heiligsten dieser Göttin durch die Hand des Vorlesepriesters[1] dieses Tempels. Während dieses Land in Finsternis war, schien der Mond auf diese Rolle auf ihren ganzen Platz.[2] Sie wurde als Wunderding[3] gebracht zur Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten, Chufu, des Wahrhaftigen.“[4]

Ebers, Papyrus Ebers I (1875) 5 der Einleitung urteilt: „Diese Mitteilung trägt die Farbe einer Eichendorfschen Mondscheinphantasie, nicht einer historischen Notiz.“ Meiner Ansicht nach kann hier von keiner Parallele mit dem „biblischen Fund“ die Rede sein; denn hier soll offenbar das Rezept als Geschenk, als Offenbarung der Göttin von Tebmut

[1] Ḫerḥeb bedeutet eigentlich: „der mit dem Buche“. Siehe Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum II (1885) 391 Anm. 2.

[2] d. h. der Mond schien voll auf die Rolle.

[3] Andere, z. B. Birch, Ebers, Lieblein, übersetzen: Es wurde zu den Schätzen (in die Schatzkammer) der Majestät . . . . gebracht. — Erman in s. Glossar und Budge im Vocabulary zum Totenbuch haben für bỉꜣjt^{pl}: Wunder, Wunderbares, Wundertaten; wonderful things.

[4] Ist immer Beiname Verstorbener, andere übersetzen es „gerechtfertigt“, Budge triumphant.

bezeichnet werden. Das wird wohl der Grund sein, warum N. diese „Parallele“ nicht einmal erwähnt.

2. Der zweite Bericht ist dem grofsen medizinischen Papyrus des Berliner Museums (Pap. Berol. 3038) entnommen. Passalacqua entdeckte ihn zu Sakkara, der Totenstadt des alten Memphis, zehn Fufs unter dem Wüstensande, mit noch mehreren Papyri zusammen in einem Topfe aus gebrannter Erde. Einer dieser Papyri, ein Gerichtsprotokoll, war aus der Regierungszeit Ramses' II. datiert. In diese Zeit, 19. Dynastie, weist auch der Schriftcharakter des Papyrus.

Brugsch edierte ihn im Recueil des monuments égyptiens 1862—65, tome II, planches 85—107.

Neuerdings hat ihn Walter Wreszinski veröffentlicht: „Der grofse medizinische Papyrus des Berliner Museums (Pap. Berol. 3038) in Faksimile und Umschrift mit Übersetzung, Kommentar und Glossar“, Leipzig 1909.

Die fragliche Stelle steht im Papyrus Tafel 15, Zeile 1—5. Zum ersten Male übersetzt findet sie sich in H. Brugsch-Bey, Geschichte Ägyptens (1877) 60 f.

Wreszinski gibt S. 89 f. ebenfalls eine deutsche Übersetzung der fraglichen Stelle.

Der Freundlichkeit des Herrn Hilfsbibliothekars Dr Vogelsang-Berlin verdanke ich den Hinweis auf diese neueste Edition. Derselbe hatte auch die Güte, die betreffenden Stellen für mich zu kopieren und mit lateinischer Umschrift zu versehen.

Ich bin auch hier meinem Prinzip treu geblieben, die Vorlage so genau als möglich zu transkribieren, also Fehler, Versehen, Ungleichheiten des Papyrusschreibers nicht zu ändern oder auszugleichen. Gerade Pꜣ-rʿ-ḥr-ìmn-f (Parahiramenf), wie nach Wreszinski a. a. O. XIV der Schreiber des Berliner Papyrus geheifsen haben wird, hat eine von dem uns vorschwebenden Ideale oft abweichende Orthographie. Das Genetiv-n bleibt oft aus, das Pluralzeichen wird oft gesetzt, wo es nach unserer Ansicht nicht hingehört, Determinative eigentümlicher Art, Verschreibungen, überflüssige t usw.

ḥꜣ-ʿ m dmḏt nt hꜣ?t(!) wḫd^{pl}

gmjt^{pl} m sšw^{pl} ỉśwt^{pl} m hnnw

ẖrjʿ ^{pl} ẖrj rd(wj) Jnpw m

Sḫm m hꜣw^{pl} ḥn śtn bjtj Ḥsptj

mꜣʿ ḫrw^{pl} m ḫt ḥs^{pl}-f ỉnś n

ḥn śtn bjtj Snd mꜣʿ ḫrw ḥr mnḫtj^{pl}-śt

ỉśtw mḏꜣt tn ḥr wh rd(wj) ḫtmw

ỉn sš mdwt^{pl} nṯr wr snw^{pl} ỉḳ(r)^{pl} Nṯr ḥtp^{pl} ỉśtw

ỉrt^{pl} [1] mḏꜣt šmśw n Jtn djf śtn[2]

wdn^{pl} tꜣ^{pl} ḥḳt^{pl} śntri^{pl} ḥr ḫtt ḥr

rn n Jśt wrt^{pl} Ḥr Ḫntj-- ḫtj

Rʿ Ḫnśw Ḏḥwtj nṯr ỉmj-ḫt^{pl}

[1] ỉrt^{pl} falsch für ỉr (W. 91).

[2] Der Papyrus hat fälschlich ... = św (W. 91).

„Anfang des Buches (W.: Sammlung) von der Vertreibung(?)[1] der wḫdw[2]. Es wurde gefunden unter alten Schriften in einer Kiste mit Rollen (W.: Bücherlade) unter den Füfsen des Anubis in Sechem[3] zur Zeit der Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Hesepti (Usaphaïs)[4] des Wahrhaftigen. Nach seinem Hinscheiden[5] brachte man es zur Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Send[4], des Wahrhaftigen, wegen seiner (des Buches) Vortrefflichkeit (Nützlichkeit)."

Das Folgende hatte Brugsch, Geschichte S. 60 f also übersetzt:

„Und siehe, zurückgegeben ward das Buch den Füfsen und wohl verschlossen durch den Tempelschreiber und grofsen Arzt, den weisen Noferhotep (!). Und wie solches dem Buch geschah, als zu Rüste ging die Sonne, da weihte er ein Speis- und Trank- und Weihrauchopfer der Isis, der Herrscherin, dem Hor von Athribis, und dem Gotte Chonsu-Thet von Amchit."

Wäre diese Übersetzung zuverlässig, dann hätten wir nicht blofs einen Fundbericht, sondern sogar einen direkten Beleg dafür, dafs man wichtige Schriftstücke in Bücherkisten unter Götterstatuen aufbewahrte. Dadurch würden natürlich die Fundberichte an Glaubwürdigkeit wesentlich gewinnen und nichts Aufsergewöhnliches darstellen.

Aber seitdem Brugsch seine Geschichte schrieb, hat die Ägyptologie ziemliche Fortschritte gemacht, und Wreszinski a. a. O. S. 90 überträgt die Stelle in dieser Weise:

„Dieses Werk nämlich ist . . . versiegelt (?) vom Hierogrammaten, dem berühmten Oberarzte Nṯr-ḥtp. Ferner, der das Buch gemacht hat, [war] ein Diener des Iṯn, [d]er hat

[1] So nach der Parallele im Pap. Ebers, wo hbhb steht; hꜣ?t scheint Schreibfehler zu sein.

[2] Nach Dr med. Joachim, Papyros Ebers (1900) S. xix etwa durch „schmerzhafte Anschwellung" zu übersetzen (?).

[3] Letopolis der Griechen.

[4] Usaphaïs: 5. Pharao der 1., Send: 5. Pharao der 2. Dynastie; also ziemlich weit auseinander gelegen, wenn die Listen verlässig sind.

[5] ẖs-w bedeutet eigentlich „Elend" (W. 90).

ein königliches Brandopfer an Brot, Bier und Weihrauch gegeben auf den Namen der grofsen Isis, des Horus, Chent-cheti, Rēʿ, Chonš, Thoth und des Gottes in den Leibern.“ [1]

W. meint, der Sinn müsse gewesen sein: Nṯr-ḥtp sei der Urheber der Vorschriften, die dieser Traktat enthalte. Jedenfalls kann diese Stelle nicht mehr als Beleg für die Zurückgabe der gefundenen Bücher an den Fundort verwendet werden.

Ganz ähnlich heifst es in dem verwandten Papyrus Ebers aus der Mitte des 16. Jahrh. v. Chr., Tafel 103, Zeile 1 u. 2. Ebers hat a. a. O. I. Einleitung S. 5 den Passus doppelt transkribiert und ins Deutsche übersetzt. Es genügt hier, eine lateinische Transkription nebst deutscher Übersetzung zu geben.

Ḥ3-ʿ m md̲3t nt hbhb wh̆dw^pl m ʿt^pl nbt nt s m gmjt^pl m sš^pl ḥr rdwj Ỉnpw m H̆sm (!). ỉntwś n ḥn n śtn bjtj Ḥsptj m3ʿ h̆rw:

„Anfang des Buches von der Vertreibung der wh̆dw (schmerzhaften Anschwellungen) aus allen Gliedern eines Menschen, wie [2] es gefunden wurde in alten Schriften unter den Füfsen des Anubis zu Sechem. Es wurde zur Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Usaphaïs, des Wahrhaftigen, gebracht.“

3. Maspero a. a. O. 74 berichtet, „dafs der König Teta ein medizinisches Buch gefunden haben soll, von dem wir noch den besten Teil besitzen“.

Was M. damit meint, läfst sich nicht sagen, da er keine nähere Bezeichnung dieses Papyrus angibt.

4. Herrmann a. a. O. 301 macht noch auf eine weitere Parallele aus dem Papyrus Ebers aufmerksam, auf die er bei Erman, Ägypten S. 480 gestofsen ist. Es ist die Stelle: Papyrus Ebers,

[1] In ganz wörtlicher Übersetzung würde der Absatz lauten: „Siehe dieses Schriftstück war auf dem wḥʿj der Füfse, versiegelt durch den, Schreiber der göttlichen Worte (ἱερογραμματεύς), den Obern der vortrefflichen (!) Ärzte Nuterhotep. Siehe, der das Schriftstück angefertigt hatte, (war) ein Diener des Aten; er gab königliche Opfer an Broten, Bier, Weihrauch auf das Feuer für den Namen der grofsen Isis usw.“

[2] Erman, Grammatik² § 331, 4.

Tafel 75, Zeile 12 u. 13. Ebers hat sie a. a. O. I, Einleitung S. 12 doppelt transkribiert und übersetzt. Sie lautet:

ꞽr mꜣꜣk mʿk pẖrt^{pl} pw nt wn

mꜣʿ gmntwś m śꞽptj m ḥt nṯr

nt Wn-nfr

„Wohlgemerkt![1] Es ist ein echtes Heilmittel[2]. Es wurde gefunden bei einer Inspektion (so Erman) im Tempel des Unnofer [Osiris].“

Dr med. Joachim[3] nimmt śꞽptj als Adjektiv im Plural, was möglich ist, und übersetzt:

„Sieh du nach; denn dies ist das wahre Mittel. Es ist gefunden worden unter den erprobten (Mitteln) im Tempel des Gottes Unnefer.“ —

Jedoch der Vergleich mit der Rubrik der längeren Rezension des 64. Kapitels des Totenbuches läfst die obige Übersetzung (śꞽptj = Revision, Inspektion) als die passendere erscheinen.

Hier ist jedoch nicht gesagt, wo das Rezept gefunden wurde, ob in der Tempelbibliothek oder an einem der an den andern Stellen erwähnten Plätze. Daher hat diese Parallele sehr untergeordnete Bedeutung.

Gewifs wird ein belesener Ägyptologe noch manche Rollenfunde anführen können; aber meines Wissens sind bisher nur diese den Alttestamentlern nahegebracht worden.

[1] Wörtlich: Siehe doch! Freier: Nota bene.

[2] Erman, Ägyptische Grammatik 1902^2 § 114 u. § 358.

[3] Dr. med. H. Joachim, Papyrus Ebers. Das älteste Buch über Heilkunde. Aus dem Ägyptischen zum erstenmal vollständig übersetzt. Berlin 1900, 128.

Mich 2, 6–9.

Von Professor Dr Heinrich Donat in Leitmeritz.

Die Exegese hat in der Prophetie Michas noch manches Rätsel stehen lassen, und manch eine dunkle Stelle ist dunkel geblieben. Im folgenden sei versucht, eine solche Versgruppe, die einen abgeschlossenen Gedanken darstellt, des näheren zu beleuchten und die grofse Zahl der existierenden Erklärungsversuche um einen, vielleicht nicht ganz unbrauchbaren, zu vermehren.

Es ist notwendig, zunächst den Rahmen zu zeichnen, in welchen sich 2, 6—9 einfügt.

Micha hat im vorhergehenden Kapitel seine gewaltige Strafdrohung niedergelegt, die den Ruin Samarias und auch Jerusalems im ursächlichen Zusammenhange verkündet. Er hat den feierlichen Appell an das Volk gerichtet, achtzuhaben auf das, was Israels Bundesgott vor seinem Seherblicke enthüllt habe: über Samaria werde sich das Gewitter des göttlichen Zornes entladen und das Zentrum des sündigen Nordreiches in Schutt und Trümmer legen. Und dasselbe Gewitter werde über Juda aufziehen und seine Hauptstadt strafend heimsuchen. Denn die beiden Städte seien als die Brennpunkte des israelitischen Volkslebens mafsgebend und darum geradezu verantwortlich für die Schuld und Sünde, die das ganze Land wie eine bösartige Krankheit verdorben und verunreinigt hat (1, 1—9). Dann schweift das Auge des Propheten über Land und Städte hin, und da gemahnt ihn jeder Ortsname durch den Lautklang oder den Sinn der Benennung an das festbeschlossene Unheil, das unaufhaltsam herankommt (1, 10—16).

In ganz natürlicher Gedankenfolge weist er nun hin auf die Hauptherde der überwuchernden Sündhaftigkeit und apostrophiert mit einem zornigen Wehe die oberen Stände, die alles Recht verdrehen, deren auf ungerechte Bereicherung ausgehendes Sinnen und Trachten und Handeln auch den gesunden Sinn der niederen Klassen verdorben hat (2, 1 2). „Wehe", ruft der Prophet, eine böse Zeit wird das sein. Recht- und besitzlos wird das sündige Volk werden, und fremder Spott wird den eigenen Gram noch vermehren (2, 3 4). Das wird sicher geschehen, und „darum wirst du niemand haben, der dir die Meſsschnur zöge mit dem Lose in der Gemeinde Jahwes" (2, 5). V. 5 vermittelt den Zusammenhang mit dem Folgenden, und es ist unschwer der Gedanke herauszulesen: Niemand wird im stande sein, das Unglück abzuwenden, das ich vorherverkünde; auch jene nicht, welche sich den Prophetenberuf anmaſsen und den Menschen zu Gefallen das Gegenteil verheiſsen[1].

Hier fügt sich nun ganz ungezwungen unsere Textstelle an.

V. 6: אַל־תַּטִּפוּ יַטִּיפוּן לֹא־יַטִּפוּ לָאֵלֶּה לֹא יִסַּג כְּלִמּוֹת׃

V. 7: הֶאָמוּר בֵּית־יַעֲקֹב הֲקָצַר רוּחַ יְהוָה אִם־אֵלֶּה
מַעֲלָלָיו הֲלוֹא דְבָרַי יֵיטִיבוּ עִם הַיָּשָׁר הוֹלֵךְ׃

Die LXX setzen, abgesehen von der abweichenden Versteilung, für נטף: κλαίειν; nämlich: Μὴ κλαίετε δάκρυσι, μηδὲ δακρυέτωσαν ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ ἀπώσεται ὀνείδη ὁ λέγων, οἶκος Ἰακὼβ παρώργισεν πνεῦμα κυρίου....

Offenbar ist נטף in seiner Bedeutung im Hiphil „tröpfeln lassen" auf die Tränen bezogen worden (vgl. נָזַל bei Jer 9, 17 im Gegensatz zu Dt 32, 2); לֹא und אַל werden unterschiedslos genommen; für הֶאָמוּר ist offenbar הָאֹמֵר (Partizip) gedacht; statt יִסַּג die Form יַסִּג (Hiphil von נָסַג oder auch סוג). παρώργισεν läſst auf eine Hiphilform schlieſsen, also wohl הִקְצִיר; die Bedeutung des Verbums „zum Zorne reizen" kehrt Ps 105, 32 Zach 8, 14 wieder; als Subjekt zu παρώργισεν fungiert οἶκος Ἰακώβ.

Mit den LXX stimmt die Pešitto bezüglich Versabteilung und Auffassung von נטף = „Tränen vergieſsen" — ܠܳܐ ܬܶܒܟܽܘܢ — überein: הֶאָמוּר

[1] Guthe erklärt in Kautzschs Bibelübersetzung (Die Hl. Schrift des Alten Testamentes, übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, 3. Aufl., Tübingen 1909) S. 49, Anm. q den V. 5 als einen Zusatz, „der mit seinem ‚du' aus dem Zusammenhange fällt". Nur beiläufig sei bemerkt, daſs der Zusammenhang recht wohl durch V. 5 aufrecht erhalten wird, wie oben gesagt wurde.

übersetzt sie aber dem MT entsprechend passivisch: ܐܬܟܡܪ; hingegen steht wie παρώργισεν der LXX ebenfalls aktivisch: ܕܐܪܓܙ = (das Haus Jakob), „welches zum Zorne gereizt hat“.

Targum hat für נטף den Sinn „prophezeien“ beibehalten; für הֶאָמוּר steht aktivisch: כָּשֵׁר דְּאַמְרִין ist recht „was sie sagen“.

Aquila übersetzt: μὴ σταλάζετε („tröpfeln“) σταλάζοντες, οὐ σταλάζετε εἰς τούτους ... Symmachus: μὴ ἐπιτιμᾶτε („schelten“). ἐὰν ἐπιτιμήσητε, οὐκ ἐπιτιμῶντες τούτους, οὐ κωλύει· καταισχυμμός.

Die Vulgata: Ne loquamini loquentes; non stillabit super istos, non comprehendet confusio. Dicit domus Iacob: Numquid abbreviatus est spiritus . . .

Die Textkritik stöſst sich unter anderem an dem Ausdruck יִסַּג und macht den Vorschlag [1], statt לֹא יִסַּג zu lesen: לֹא יַשִּׂיג von נשׂג [2] erreichen, einholen; dazu würde die Pešitto, Targum und die Vulgata stimmen [3]. — Ferner substituiert sie nach dem Vorgange der LXX דְּבָרָיו für דְּבָרַי im V. 7 [4].

In עִם הַיָּשָׁר הוֹלֵךְ soll הוֹלֵךְ gestrichen werden oder etwa עִם יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ gelesen werden [5]. Von diesen Korrekturen wird weiter unten noch die Rede sein.

Die besagten Verse haben die wunderlichsten Erklärungen gefunden. Fassen wir vorerst **V. 6** für sich allein ins Auge.

Man hat zunächst nach dem Vorgange von Eichhorn [6] versucht, in die dialogisierende Stelle dadurch Licht zu bringen, daſs man dem Verbum נטף eine Amphibolie unterschob. So brachte man die Übersetzung zu stande: „Ne ploretis! vaticinabuntur (sc. alii, falsi prophetae); non plorent ad haec (sc. Israelitae), non recedent ignominiae.“ [7] Der Sinn der Übersetzung, die an Deutlichkeit alles zu wünschen übrig läſst, soll wohl folgender sein: der Prophet Micha, der eben seine Strafdrohungen (2, 1—5) ausgestoſsen hat, sagt zugleich, es würden falsche Propheten aufstehen und das Volk zu trösten und zu

[1] Guthe in Kautzschs Bibelübersetzung³ S. 49ʳ; vgl. Kittel, Bibelausgabe zu Mich 2, 6, Anm. b.

[2] Gesenius-Buhl, Hebr.-aram. Handwörterbuch¹⁴ (Leipzig 1905) 476; vgl. 488.

[3] V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipzig 1887, 47 u. a. St.

[4] Kittel a. a. O. zu Mich 2, 7, A.ᵇ; Guthe a. a. O. 49ᵗ.

[5] Kittel a. a. O. A.ᶜ; Kautzsch a. a. O. 50ᵃ.

[6] Isagog. in V. T. III³ 309; vgl. I. D. Michaelis in Supplement. 1635.

[7] Vgl. Rosenmüller, Scholia in V. T., Proph. minor. III², Leipzig 1827, 89 ff.

beruhigen suchen, weil nach ihrer Ansicht Michas Drohungen nicht so ernst zu nehmen seien. Allein, so sagt Micha, eine solche Tröstung sei eitel und alles Gegenreden werde nicht bewirken können, daſs das Angedrohte nicht wirklich hereinbrechen werde. — Man fragt sich freilich, wieso die Annahme einer derartigen Amphibolie der Wortbedeutung gerechtfertigt erscheine. Es soll zwar nicht geleugnet werden, daſs sie dem Alten Testament durchaus nicht fremd ist[1]; um sie aber in einem bestimmten Falle anzunehmen, genügt doch wohl nicht die bloſse Schwierigkeit, welche eine Stelle der zwanglosen, leichten Erklärung entgegensetzt. In unserem Falle ist die Doppeldeutigkeit des נטף übrigens ehestens dazu geeignet, den dunkeln Sinn noch mehr zu verdunkeln. — Ferner ist die Bedeutung des נטף im Hiphil „Tränen vergieſsen, Tränen träufeln, weinen" ganz singulär[2]. Vom Träufelnlassen der Tränen findet sich kein Beispiel, und auch das Substantiv נָטָף im Plural bei Job 36, 27 bedeutet nur „Regentropfen bzw. Wassertropfen"; desgleichen heiſst neuhebr. טִפָּה und jüdisch-aram. טִפָּא nur einfachhin „Tropfen". — Ganz unmöglich aber ist die Übersetzung „ad haec", weil durch den Sprachgebrauch in keiner Weise gerechtfertigt.

Schon I. D. Michaelis[3] verwies auf einen ganz andern Weg zur Erklärung unserer Stelle. Nach ihm hat Keil[4] und Reinke[5] den Satz konditional zu deuten versucht. Keil übersetzt: „Träufelt (weissaget) nicht, träufeln sie. Träufelt man diesen nicht, so wird die Schmach nicht weichen."[6] In ähnlicher Weise, nur noch viel unklarer, übersetzte bereits Symmachus[7]. Allein auch dieser Ausweg hilft um keinen Schritt

---

[1] Vgl. Eichhorn a. a. O.

[2] Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch zum AT[14] 454; die Übersetzung der LXX und des Syr. aber ist hier, weil unklar, unzuverlässig.

[3] In Suppl. a. a. O.

[4] Bibl. Kommentar über die zwölf kleinen Propheten[3] (1888) 321 f.

[5] Der Prophet Micha. Beiträge zur Erklärung des AT IX (1874) 112.

[6] A. a. O.

[7] Vgl. Rosenmüller, Scholia in V. T.[2], Pars VII, vol. III (1827), S. 85 ff.

vorwärts. Denn abgesehen davon, dafs wir die Bedingungspartikel אִם vermissen, was immerhin wohl erträglich ist, besonders in negativen Sätzen[1], so ist das Resultat dieser Übersetzung jedenfalls ein ganz verkehrter Sinn, wogegen sich Keil[2] vergeblich wehrt. Wenn der konditional gefafste Gedanke dem Propheten Micha als Replik gegen die Pseudopropheten in den Mund gelegt wird (Keil): „Weissagt man diesen nicht, so wird der schmachvolle Untergang unaufhaltsam sein", so ist im besten Falle ein Übergang zum folgenden Verse geschaffen, der V. 6 aber ist unklar geblieben und erscheint unnatürlich in diesem Zusammenhange; dafs der Sinn noch direkt verkehrt ist, wird später ersichtlich sein.

Die Übersetzung der Zunzschen Bibel: „Predigt nicht, die ihr predigt! Man predige nicht solchen, dafs man sich nicht Schmähungen hole", bedarf keiner Widerlegung; sie hat auch nie ernste Gefolgschaft gefunden. Auch die Erklärung Rosenmüllers[3] ist unmöglich, denn sie ist geradezu ein Musterbeispiel für Unklarheit.

Ganz eigene Wege geht J. T. Beck[4]: „‚Strafet nicht!' strafen sollen sie! ‚Nicht dergleichen sollen sie bestrafen!' Nicht weicht darum die Schande." — נטף im Sinne von „strafender Rede" steht wohl bei Am 7, 16; allein diese Bedeutung ist weder ursprünglich, noch trifft sie, wie behauptet, bei Ez 21, 2 7 zu. Ferner ist nicht gerechtfertigt, יַטִּיפוּן mit „strafen sollen sie" zu übersetzen; dem widerstreitet noch besonders das gegensätzliche, aber trotzdem nicht im Texte ersichtliche „sie". Unklar ist schliefslich die Deutung des לָאֵלֶּה als „dergleichen".

Nicht glücklicher als alle vorangegangenen Lösungsversuche sind jene von Ewald, Hitzig und Caspari ausgefallen. Ewald[5] übersetzt: „‚Predigt nicht!' predigen sie, man soll

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik[27] (1902) § 159; Strack, Hebr. Grammatik[7] (1899) § 88. [2] A. a. O.

[3] Scholia in V. T., Pars VII. Prophetae minores III (1827) 84 f.

[4] Erklärung der Propheten Micha und Joel, herausgegeben von Jul. Lindenmeyer (1898) 116 ff.

[5] Die kleinen Propheten des A. B. I[2] (1867) 332.

hierüber nicht predigen! Nie hören auf die Schmähungen!" Ganz ähnlich Hitzig[1]: „,Predigt nicht', predigen sie. Nicht sollen sie (nämlich Micha, Jesaja u. a.) predigen von solchem. Das Schmähen nimmt kein Ende." Und endlich Caspari glaubt die Erledigung der Frage gefunden zu haben: „Die richtige Erklärung des schwierigen V. 6 ist gewifs die: ‚Schwätzet nicht!' schwätzen sie; sie sollen solches nicht schwätzen! Die Schimpfreden hören nicht auf." [2]

Die Frage, ob es möglich ist, den ganzen Vers als Einwurf der Pseudopropheten zu nehmen, mag einstweilen dahingestellt bleiben; ihre Beurteilung sei für die zusammenfassende Behandlung des Verses aufgehoben. Die Erklärung hat jedoch grammatisch und lexikalisch ihre Schwierigkeiten. Erstens läfst sich die Übersetzung לָאֵלֶּה = „solches", „von solchem" nicht rechtfertigen, wie mit Recht des öfteren betont worden ist[3], und die Verbindung der Hiphilform von נטף mit dem direkten, sachlichen Objekt, wie in unserem Falle anzunehmen wäre, ist nirgends begründet, weder durch Am 9, 13 noch durch Mich 2, 11 Ez 21, 2 7 Am 7, 16, sondern eher ausgeschlossen. Zweitens kann יִסַּג von סוג nicht „aufhören, ein Ende nehmen" bedeuten[4]. Mifslich ist ferner, dafs die zwei gleichen Konstruktionen לֹא יַטִּיפוּ und לֹא יִסַּג ganz verschieden bewertet werden, die eine als Prohibitiv, die andere als Indikativ.

Caspari[5] gibt endlich dem Verbum נטף die Nuancierung des „Schwätzens", dem Hitzig[6] beipflichtet; auch Reinke[7] unterschied das verächtliche נטף der Pseudopropheten von dem נִבָּא der wahren. Dafs eine solche Unterscheidung zu Recht bestehe, ist nirgends ersichtlich und wird von andern auch direkt bestritten[8].

---

[1] Die zwölf kleinen Propheten[4], besorgt von H. Steiner (1881) 203 f.

[2] Über Micha den Morasthiten und seine prophetische Schrift (1852) 117 f, A. 105.

[3] Vgl. Keil a. a. O. 321; Knabenbauer, Comment. in Prophetas minores I (1886) 413.

[4] Vgl. Gesenius-Buhl, Hebr.-aram. Handwörterbuch 488; Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. § 72 dd.

[5] A. a. O. [6] A. a. O. [7] A. a. O. 114.

[8] Marti, Das Dodekapropheton (1904) 274; vgl. ZatW 1883, 119.

Mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten, welche der Text in seiner vorliegenden Gestalt bereitet hat, versucht man in neuerer Zeit der Lösung durch Textänderungen zu Hilfe zu kommen. Orelli[1] begnügt sich damit, für יַסִּג von סוג (weichen) die Form יַשִּׂג von נשׂג, also „erreichen, einholen", einzusetzen. Dafür entschied sich bereits Schegg[2], welch letzterer aber ebenso wie neuerdings Nowack[3], Marti[4] und Guthe[5] überdies noch eine Änderung der Versteilung für nötig findet. Schegg zieht den Passus הֶאָמוּר בֵּית־יַעֲקֹב aus V. 7 zu V. 6 heran, Marti und Guthe tun desgleichen, eliminieren aber dabei das הֶאָמוּר, Nowack ebenso, nimmt jedoch entsprechend dem Syrer vom V. 5 בִּקְהַל יְהוָה an den Anfang des V. 6. So lautet also die Übersetzung Guthes[6]: „,Predigt doch nicht!' predigen sie. ,Man soll von solchen Dingen nicht predigen! Nicht wird Schande erfahren das Haus Jakobs!'"

Insoweit sich diese Übersetzung mit jener von Ewald und Hitzig deckt, haften ihr eben auch dieselben Schwierigkeiten und Bedenken an. Was aber eine Textänderung betrifft, so ist der Versuch einer solchen jederzeit zu begrüfsen, vorausgesetzt, dafs sie notwendig und zweckdienlich ist. Als möglich mag sie in unserem Falle nun zwar gelten dürfen, sowohl was den Wechsel des ס und שׂ, der häufig vorkommt, als auch was die Änderung der Versteilung anbelangt, welch letztere sogar die Berufung auf LXX, Syr. und Targum für sich hat. Indessen erscheint sie weder nötig noch zweckdienlich.

Von dieser Erkenntnis ausgehend, halten wir am vorliegenden Texte fest und glauben trotzdem, die nüchternste Erklärung geben zu können. Im wesentlichen richtig scheint die Übersetzung Knabenbauers[7]: „Ne stilletis, stillant; non stilla-

---

[1] Die zwölf kleinen Propheten[3] (1908) 114.

[2] Die kleinen Propheten II[2] (1862) 506.

[3] Die kleinen Propheten (1897) 197.

[4] A. a. O. 274.

[5] In der Bibelübersetzung von Kautzsch (Die Hl. Schrift des AT[3] [1909]) zu Mich 2, 6.

[6] Kautzsch[3] a. a. O.

[7] Comment. in Prophetas minores I (1886) 412.

bunt istis, non recedet opprobrium." Leider kann man aber der näheren Erläuterung dieser an sich wohl brauchbaren Wiedergabe nicht beipflichten[1]. Sie krankt an dem Übelstande, daſs die Sätze insgesamt nicht dem richtigen Sprecher in den Mund gelegt werden. Schon Ludwig de Dieu[2] hatte herausgefunden, daſs der ganze Vers Rede unseres Propheten Micha sei und durch keinerlei Einspruch unterbrochen werde. Er sagt: „Malumus omnia esse verba Dei vel prophetae ad falsos prophetas." Seine Übersetzung ist aber nicht brauchbar: „Ne stillate! Stillarent? Non stillabunt istis; non recedent ignominiae." [3]

Die einzig brauchbare Übersetzung scheint vielmehr folgende zu sein: „Prediget doch nicht!" predigen sie. Sie werden (freilich) diesen nicht predigen: „Nicht wird weichen die Schmach."

In den Zusammenhang eingefügt, wird die Natürlichkeit einer solchen Fassung ohne weiteres klar. „Wehe euch, ihr Groſsen, tonangebenden Führer des Volkes!" sagt Micha. „Unheil wird euch werden für eure Sünden, Verdemütigung und Verarmung. Und keiner wird euch euren Erbbesitz zumessen können, auch niemand von jenen, die euch das Gegenteil von dem prophezeien, was ich prophezeie. Diese meine Widersacher, die gegnerischen Propheten, weissagen nichts von kommendem Unheil, das weiſs ich wohl, und möchten auch mir das Prophezeien verbieten. Sie sagen vielmehr: ‚Laſst doch solches Unglück-Predigen sein!' Nun freilich, das ist einleuchtend: Haus- oder Hofpropheten wie sie werden aller-

[1] „Michaeas inducit pseudoprophetas prohibentes et impedientes veros Dei legatos; dicunt: ne gravia annuntietis, sed dum hoc dicunt, ipsi tristia praedicunt, ipsi stillant, quia fatale est, veros Dei prophetas opprimere. Sola enim castigatio, quae fit per veros prophetas, posset, dummodo populus erudiretur, excidium imminens avertere; id declaratur verbis sequentibus: ‚Non stillabunt istis, non recedet opprobrium', quia vaticinia malorum non uti decet suscipiunt, non effugient exitium" (Knabenbauer a. a. O. 412).

[2] Critica sacra sive animadversiones in loca quaedam difficiliora V. et N.T. (1693) 285.

[3] Ludwig de Dieu a. a. O.

dings nicht ihren Gönnern, die meine Unglücksbotschaft am nächsten angeht, prophezeien: ‚Das angedrohte Unheil wird nicht weichen, es ist wirklich nicht abzuwenden.‘“

Das ist, wie es scheint, der nackte Sinn des V. 6, und zwar der einzig mögliche. Er empfiehlt sich deshalb insbesondere, weil er allen jenen Bedenken aus dem Wege geht, welche den übrigen Deutungsversuchen anhaften. Denn 1. schliefst er die Notwendigkeit aus, Textänderungen vorzunehmen. Der Text, wie er liegt, ist in possessione, und wo die vorgeschlagene Textänderung nichts Besseres zu geben vermag als der ursprüngliche Text, ist sie zwecklos und darum unberechtigt. Die Verschiedenheit der Korrekturversuche beweist gerade, dafs keiner durchgängig befriedigte.

2. Dem Verbum נטף wird seine eigentliche Bedeutung gewahrt, nämlich Hiphilform = „herabtriefen lassen (von der Rede), — weissagen“ [1]; aufserdem bleibt ihm seine nächste Bedeutung an allen drei Stellen des Verses, an denen es steht, ohne dafs die Unterlegung einer Amphibolie nötig wäre.

3. In der Konstruktion des יַטִּיפוּ לָאֵלֶּה ist לָאֵלֶּה richtig als Objekt der angeredeten Person aufgefafst; vgl. die analogen Konstruktionen des Verbums דִּבֵּר mit אֶל oder לְ [2]; die Übersetzung „solches“ würde den Akkusativ verlangen (Am 9, 13), und „von solchem“ könnte den Verben des Redens entsprechend nur durch בְּ (Dt 6, 7 Ps 50, 20) oder עַל (3 Kg 5, 13) gegeben sein.

4. Die Bedeutung des אַל und לֹא kommt jedesmal zu ihrem Rechte. אַל־תַּטִּיפוּ und לֹא־יַטִּיפוּן sind nicht zwei gleichwertige Prohibitivsätze mit verschiedenen Partikeln, vielmehr leitet die reguläre Prohibitivpartikel אַל tatsächlich einen Prohibitivsatz ein, לֹא hingegen einen einfachen Aussagesatz; ferner ist לֹא in לֹא יַטִּיפוּ nicht als Prohibitivpartikel, in לֹא יִסַּג aber allem Parallelismus zum Trotz als eine einfache Aussage negierend gedacht, sondern ganz natürlich beidemal als Verneinungspartikel einer einfachen Aussage.

[1] Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch[14] 455.
[2] Ebd. 137 ff.

5. Hat die Übersetzung nicht nötig, einen zweifelhaften Bedingungssatz zu supponieren.

Und endlich 6. mufs das Verbum יִסַּג nicht korrigiert werden in יַשִּׂיג oder יַשֵּׂג, sondern pafst mit seiner eigenen Bedeutung = „weichen“ vortrefflich in den Zusammenhang.

Gegen die gegebene Übersetzung liefse sich höchstens das eine einwenden, dafs das gegensätzliche „sie“ in dem Satze: „Sie werden (freilich) nicht predigen“, irgendwie, etwa durch הֵם, ausgedrückt sein müfste. Indes ist der Einwand nicht beweiskräftig. Denn einerseits ist der Gegensatz, der in dem „sie“ liegt, nicht so stark und so beschaffen, dafs er durch ein Pronomen kenntlich gemacht werden müfste; und anderseits ist gerade dieses „sie“ noch bedeutend weniger gegensätzlich als das „sie“ des vorangehenden Satzes: „predigen sie“, das ebenfalls nicht durch ein eigenes Pronomen übersetzt ist und doch die bisher noch nicht genannten Pseudopropheten ziemlich unvermittelt apostrophiert. Das „sie“ fordert also in beiden Sätzen zum mindesten gleiches Recht und gleiche Beurteilung.

Wenn die dargelegte Erklärung des V. 6 noch eine Empfehlung nötig hätte, so würde ihr diese durch den vorzüglichen Zusammenhang mit den ersten Worten des V. 7, welchen seitens der Exegeten und Übersetzer geradezu Grausamkeit widerfährt. V. 7 heifst nicht anders als: „Wird nicht (vielmehr) gesagt, o Haus Jakobs: ‚Ist denn Jahwe ungeduldig oder ist derart sein Tun? Meinen es seine Worte nicht vielmehr gut mit dem, der rechtschaffen wandelt?‘“ Micha fährt also fort, sich mit den Pseudopropheten zu befassen. V. 6 hatte er gesagt: Die Hofpropheten der sündigen Grofsen predigen und weissagen selbstverständlich nicht Unglück, würden sie doch sonst in Ungnade fallen. Und V. 7 spricht er weiter: Nein, die reden ganz anders wie ihr, ihr Leute des Hauses Jakobs, wisset und oft genug hören könnt. Ist es nicht so? Saget selbst! Heifst es nicht: „Wie sollte denn Unglück kommen? Jahwe hat doch nicht die Eigenschaft, ungeduldig zu sein und so zu strafen, so übel zu handeln. Nein, er ist vielmehr gütig und barmherzig gegen alle Rechtschaffenen.

Es handelt sich eigentlich blofs um die Deutung der ersten drei Worte: הֶאָמוּר בֵּית־יַעֲקֹב.

Das einleitende ה kann kaum etwas anderes sein als die Fragepartikel, welche ihren a-Laut vor Gutturalen mit Qameṣ in Segol umlauten läfst[1]. אָמוּר ist Partizip Passiv, so dafs sich der ganz natürliche Sinn ergibt: Wird denn nicht gesagt? בֵּית־יַעֲקֹב ist der zugehörige Vokativ. Für diese Auffassung ist auch Knabenbauer[2], nur scheint er nicht über jeden Zweifel an ihrer Richtigkeit Herr geworden zu sein, und aufserdem hält er unrichtig das folgende Zitat für eine Rede der Israeliten überhaupt, statt für eine solche der Pseudopropheten.

Im übrigen herrscht ein buntes Gewirr von Meinungen. Ewald übersetzt: „O des Wortes: du Haus Jakobs!"[3] und sagt: (Die falschen Propheten rufen:) „Die Schmähungen (so wie sie die Worte der Wahrheit zu nennen belieben) hören nicht auf! Aber, fällt der Prophet in edlem Unwillen ein, welch Gerede von euch!"[4] Offenbar ein verkehrter Sinn.

Caspari bezeichnet als die gewifs richtige Übersetzung: „O über das Gesagte vom Hause Jakobs!"[5] Caspari sowohl als auch Ewald fassen ה also als Ausrufspartikel; etwa gleich הָא, entsprechend dem arabischen هَا = siehe![6] Keinesfalls geht es jedoch an, „O über das Gesagte!" zu übersetzen; denn wie schon Keil[7] gut bemerkt, von einem solchen Gebrauch des Partizips hat man keinen analogen, rechtfertigenden Fall; ferner ist die Stellung des „Haus Jakobs" völlig unklar, denn in dieser Verbindung kann es weder Status absolutus oder ein zweiter Vokativ, noch auch Status constructus noch auch Accusativus loci sein.

Gleichfalls als Ausruf wollen es Ludwig de Dieu[8], Rosenmüller[9], Keil[10], Reinke[11], Schegg[12] u. a. erklären, und diese über-

[1] Vgl. Gesenius-Kautzsch, Grammatik[27] § 100n.
[2] A. a. O. 414; vgl. auch Beck a. a. O. 119f.
[3] A. a. O. 332. [4] Ebd. [5] A. a. O. 119, A. 105.
[6] Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch[14] 155.
[7] A. a. O. 322. [8] A. a. O. 286. [9] A. a. O. 90f.
[10] A. a. O. 322. [11] A. a. O. 114f. [12] A. a. O. I 507f.

setzen gleichlautend mit Keil: „O gesagtes, geheifsenes Haus Jakobs“ = „o du, welches du Haus Jakobs genannt wirst!“ Dem steht jedoch entscheidend entgegen, dafs אָמַר im Sinne von „heifsen“ stets mit לְ der benannten Person konstruiert wird[1]. Gegen dieses Argument kommt auch der Berufung auf קרה keine gegenteilige Beweiskraft zu, insofern dieses Wort, wie Keil[2] behauptet, auch ohne לְ in der Bedeutung „genannt werden“ vorkomme[3].

Die ganz aparte Meinung Hitzigs, הֶאָמוּר sei gerundivisch mit „darf man sagen?“ zu übersetzen, ist in der vierten Auflage seiner „Kleinen Propheten“ fallen gelassen worden zu Gunsten der Auffassung Casparis und Ewalds[4]. Neuerdings bekennt sich auch Orelli zu der schon fast verlassenen Meinung Ewalds, gibt aber dem Satze die Frageform: „Ist (dieses) das Gerede des Hauses Jakob?“[5]

Die neueste Exegese weifs mit dem הֶאָמוּר überhaupt „nichts anzufangen“[6]. Nach Marti „wird es sein Dasein einem unerklärlichen Umstande verdanken“[7]. Nowack meint: „Es liegt die Vermutung nahe, dafs in האמור ein zu כלמות gehöriger Genitiv steckt und vor בית entweder ein מ ausgefallen oder das ו von האמור als מ zu בית zu ziehen ist.“[8] Daher die Übersetzung: „Soll denn nicht die Schmach ... aus Jakobs Hause weichen?“[9] Marti[10] und Guthe[11] begnügen sich damit, das האמור einfach zu streichen und „Haus Jakobs“ zum V. 6 zu ziehen.

Die Angliederung des בֵּית־יַעֲקֹב an den vorhergehenden Vers liefse sich gegebenenfalls noch rechtfertigen, da man auf eine ähnliche Verschiebung bei der LXX und der Pešitto hinweisen kann. Ein Gewinn ist damit allerdings nicht erzielt, da die genannten Versionen der Klärung des ursprüng-

[1] A. a. O.
[2] Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch[14] 45.
[3] Dazu vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch[14] 661.
[4] Hitzig a. a. O. 204.
[5] Orelli a. a. O. 114.
[6] Marti a. a. O. 275.
[7] Marti a. a. O.
[8] Nowack a. a. O. 197f.
[9] Ebd.
[10] Marti a. a. O.
[11] In Kautzschs Bibelübersetzung[3] zur Stelle.

lichen Sinnes unserer Verse 6 und 7 wenig zutragen. Ein völliges Fallenlassen des האמור ist jedoch in keiner Weise begründet, da die LXX („λέγων"), Pešitto (ܐܡܪ), Vulgata („dicit") ein Verbum des Sagens auch nicht vermissen lassen. Mit um so gröfserem Nachdruck kann die von uns oben gegebene Fassung betont werden, die dem Buchstaben sowohl wie dem Sinne in gleicher Weise gerecht wird. Das einzige דְּבָרַי des MT ist offenbar zu korrigieren, man müfste denn die geschlossene Rede des Propheten durch einen Zwischensatz Gottes unterbrochen sein lassen. Darum steht mit Recht die neuere Kritik übereinstimmend für דְּבָרָיו statt דְּבָרַי ein, welche Korrektur übrigens auch die LXX[1] und Vulgata bekräftigen.

Nicht dringlich erscheint jedoch der Vorschlag, das הוֹלֵךְ V. 7 zu tilgen[2], oder mit Nowack[3] הַיָּשָׁר in יִשְׂרָאֵל oder mit Marti[4] dasselbe Wort in יִשְׂרָאֵל עַמּוֹ mit Weglassung des besagten הוֹלֵךְ zu ändern.

Die folgenden zwei Verse bringen die Antwort, welche der Prophet Micha auf die von ihm selbst gemachte, im Sinne der Pseudopropheten gesprochene Einrede gibt. MT:

V. 8. וְאֶתְמוּל עַמִּי לְאוֹיֵב יְקוֹמֵם מִמּוּל שַׂלְמָה אֶדֶר
תַּפְשִׁטוּן מֵעֹבְרִים בֶּטַח שׁוּבֵי מִלְחָמָה׃
V. 9. נְשֵׁי עַמִּי תְּגָרְשׁוּן מִבֵּית תַּעֲנֻגֶיהָ
מֵעַל עֹלָלֶיהָ תִּקְחוּ הֲדָרִי לְעוֹלָם׃

Die LXX entfernt sich in einigen Punkten von der Lesart des MT. Sie lautet V. 8: Καὶ ἔμπροσθεν ὁ λαός μου εἰς ἔχθραν ἀντέστη· κατέναντι τῆς εἰρήνης αὐτοῦ, τὴν δορὰν αὐτοῦ ἐξέδειραν, τοῦ ἀφελέσθαι ἐλπίδας, συντριμμὸν πολέμου. Stark abweichend ist also, wie ersichtlich, die zweite Vershälfte. Statt ἐλπίδας liest übrigens Vat., Alex. und Syro-hexapl. ἐλπίδα. Aufser diesem Ausdruck ist besonders die Abweichung „εἰρήνη", „δορά", „ἐξέδειραν" bemerkenswert. In der ersten Vershälfte ist „ἔμπροσθεν" für אֶתְמוּל zu beachten. — Targum hat für dieses letztere eine doppelte Fassung, einmal im Sinne von „gegenüber, entsprechend, wegen" (מְקַבֵּיל), das zweite Mal rein örtlich: „entgegen, gegen". Arab. hingegen folgt mit مِنْ قُدَّامِ (früher, vorher) der LXX. — Symmachus übersetzt: „ante unam

---

[1] Vgl. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha (1887) 49.

[2] Kittel, Bibelausgabe zur Stelle.

[3] A. a. O. 197f. [4] A. a. O. 275.

diem“, während die Vulgata: „e contrario“ wiedergibt. Die weitere Übersetzung der Vulgata: „eos, qui transibant simpliciter, convertistis in bellum“ ist mit Rücksicht auf den gegebenen MT sprachlich nicht annehmbar.

Die neuere Kritik substituiert für אֶתְמוּל im Sinne des logischen Gegensatzes von V. 7 und 8 אַתֶּם עַל [1] oder einfach אַתֶּם [2]. Das Verbum יְקוֹמֵם korrigiert man zu תְּקוּמוּ [3], entsprechend dem folgenden תַּפְשִׁיטוּן, und endlich שׁוּבֵי zu שְׁבִי [4].

V. 9 ist in den alten Übersetzungen nur mit unwesentlichen Verschiedenheiten wiedergegeben; nur LXX hat eine ganz singuläre Fassung, die durchweg abweichend, aber ebenso ersichtlich zusammenhangslos ist [5]. Für תַּעֲנֻגֶיהָ und עֹלָלֶיהָ setzt man neuestens תענגיהן und עלליהן ein [6].

Dafs diese beiden Verse eine Replik auf die V. 6 und 7 ausgesprochenen Gedanken bedeuten, ist allgemein zugegeben; nur wird der Sprechende wiederum ganz verschiedentlich kommentiert. Die Schwierigkeiten in der Übersetzung einzelner Ausdrücke, insoweit sie etymologischer Natur sind, beeinflussen den Sinn nur unwesentlich, und es mag genügen, sie angedeutet zu haben. Hier interessieren V. 8 und 9 hauptsächlich deshalb, weil ihr Gedankeninhalt die V. 6 und 7 notwendig ergänzt und ebendadurch den früher vorgelegten Erklärungsversuch zu rechtfertigen geeignet ist.

Der Prophet Micha hat eben die Beschwichtigungsversuche der Pseudopropheten durch Worte aus deren eigenem Munde drastisch dargestellt; es sei ganz ungereimt, Gott dem Herrn den Willen, so wie Micha prophezeit, zu strafen, zuzumuten; dann wäre er ja zornmütig und ohne Erbarmen und Güte. Micha, weit entfernt, die Langmut und Barmherzigkeit Gottes in Abrede zu stellen — 7, 18 19 appelliert er ja selbst an sie und tröstet sich und das Volk damit —, weist mit bitter klingender Entrüstung auf die in einer solchen Berufung auf Gottes Langmut und Güte gegen Rechtschaffene liegende Heuchelei und Vermessenheit hin. „Könnt ihr euch

---

1 Gesenius-Buhl, Handwörterbuch[14] 336; Nowack a. a. O. 199.
2 Kautzsch, Bibelübersetzung z. St. Anm. b; Marti a. a. O. 275.
3 Kautzsch a. a. O.; Marti a. a. O.
4 Kautzsch a. a. O.; Marti a. a. O.; Nowack a. a. O.
5 Vgl. Ryssel a. a. O. 54f.
6 Kittel, Bibelausgabe z. St.; Kautzsch a. a. O. z. St., Anm.[d].

mit Gutgesinnten und Rechtschaffenen vergleichen?“ sagt Micha. „Schreit denn eure eigene Erbarmungslosigkeit und Ungerechtigkeit den Armen gegenüber nicht zum Himmel? Ihr seid zu Feinden gegen Gott geworden, und zwar nicht erst seit heute oder gestern, weil ihr sogar Arme und Friedlichgesinnte aller Habe entkleidet und herzlos entrechtet, weil ihr sogar hilflosen Witwen und Waisen alles nehmt, was nur zu nehmen geht, ihr Heim und ihr heiliges Recht, als Angehörige des Bundesvolkes Gottes betrachtet werden zu können, worin Gott seine Ehre sieht. Nein, ihr habt wahrhaftig kein Recht, auf die Barmherzigkeit und Langmut Gottes euch zu verlassen.“ So empfiehlt sich vortrefflich die Übersetzung:

V. 8: „Aber ihr seid doch längst schon als Feind aufgestanden (nämlich gegen Gott); direkt vom Oberkleide weg zieht ihr den Mantel solchen ab, die sorglos vorübergehen, abgekehrt vom Kriege.“ V. 9: „Die Frauen meines Volkes treibt ihr fort aus dem Hause ihrer Lust, von ihren Kindern nehmt ihr meine Ehre für immer.“

Von den oben angeführten Textkorrekturen sind, wie ersichtlich, jene von יְקוֹמֵם in V. 8 und von תַּעֲנֻגֶיהָ und עֹלָלֶיהָ in V. 9 herbeigezogen worden. Übrigens sei unbedenklich zugegeben, dafs, falls man sich zu einer Korrektur des verschieden erklärten אֶתְמוּל respektive אֶתְמוֹל entschliefsen wollte, die vorgeschlagene Änderung in das einfache וְאַתֶּם, „aber ihr . .“, mit dieser gegensätzlichen Betonung des Pronomens am Anfange des Satzes recht ansprechend ist. Indessen ist es doch nicht gewissenhaft, auf das nun einmal dastehende אתמול rundweg zu verzichten, welches in allen alten Übersetzungen in irgend einer Form kommentiert ist, also zweifellos vorhanden war. אֶתְמוּל oder vielmehr אֶתְמוֹל ist eigentlich = gestern, und es tritt in der beliebten Verbindung „gestern und ehegestern“ öfters auf (1 Sm 4, 7; 10, 11; 14, 21; 19, 7 2 Sm 5, 2); passend bringt es den gewünschten logischen Gegensatz zum Ausdruck in der Bedeutung „längst“, „schon lange“ [1]; vgl. Is 30, 33; für

---

[1] Vgl. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch [14] 69.

unsern Fall מאתמול zu fordern [1], ist durchaus nicht nötig, denn „längst“ deckt sich nicht immer und notwendig mit „seit langem“. — Orelli bleibt bei der Bedeutung „gestern“ stehen: „Aber gestern noch erhob sich mein Volk als Feind gegenüber seinem Freunde.“ [2] Um diesen Sinn zu rechtfertigen, benötigt er aber die gewagte Supposition, dafs Micha hierbei auf einen schweren Treubruch und eine unmenschliche Lieblosigkeit anspiele, welche tags vorher geschehen sein sollte: es seien vorüberziehende Volksgenossen, etwa flüchtige Ephraimiten, ausgeplündert und als Unfreie ins Ausland abgeschoben und verkauft worden. Für diese Annahme besteht nicht der geringste Anhaltspunkt im Texte. Mehr Berechtigung hätte die Textänderung Orellis שְׁלֹמֹה statt שַׂלְמָה [3] oder nach Guthe [4], Kittel [5], Nowack [6], Marti [7] u. a.: שְׁלֹמִים bzw. שְׁלֵמִים, welche Korrektur die Berufung auf die LXX für sich hätte; desgleichen שְׁבִי statt שׁוּבֵי — die mitunter geradezu befremdliche Deutung des הדרי in V. 9 [8] ändert an der Auffassung des ganzen Ausspruches nichts weiter.

So stellt sich also die ganze Versgruppe 6—9 als ein ganz nur dem Propheten Micha allein zugehöriger Ausspruch dar, er begegnet V. 6 und 7 der gegenteiligen Prophezeiung seiner Gegner und nimmt ihren Einwendungen die Möglichkeit, Eindruck zu machen, indem er dieselben glatt und bündig abfertigt. Mit um so gröfserem Nachdrucke kann er nun V. 10 fortfahren, sein Prophetenwort vorzutragen und, die von ihm angedrohten Strafheimsuchungen zusammenfassend, das Unheil als sicher kommend und unabwendbar hinstellen: „Auf, macht euch fort! Denn das ist nicht (mehr) ein Land für euch (zum ruhigen Besitze); um der Unreinheit willen werdet ihr vernichtet mit festbeschlossener Vernichtung.“

---

[1] Hitzig a. a. O. 204f.
[2] Orelli a. a. O. 115. [3] Ebd.
[4] In Kautzschs Bibelübersetzung z. St.
[5] Bibelausgabe z. St. 8, A[c].
[6] A. a. O. 199f. [7] A. a. O. 275.
[8] Vgl. Hitzig a. a. O. 205; Keil a. a. O. 323 u. a.

Man stelle nun neben diese in ihrer Einfachheit und Ungezwungenheit recht verständliche Erklärungsweise die Versuche, die in diesen Versen gegebenen Aussprüche unter verschiedene Sprecher aufzuteilen; man führe einmal die Pseudopropheten als Redende ein, um im nächsten Momente unvermittelt Gott selbst, dann wieder Micha oder schliefslich wohl gar das nachsinnende Volk abwechseln zu lassen. Soll der Klarheit dieser ganz natürlich sich ergebenden und dabei aufsergewöhnlich eindringlich wirkenden Prophetenworte gedient, anderseits aber einer oft allzu gewagten Kritik am Textbestande auf Kosten der zusammenhängenden prophetischen Rede Michas vorgebeugt werden, dann dürfte die obige Darlegung Beachtung verdienen.

Ist die Heilung des Beamtensohnes Jo 4, 46 ff das zweite Wunder Jesu in Galiläa?

Von P. Hubert Klug O. M. Cap. in Sterkrade.

Als Jesus nach dem Osterfeste Jo 2, 13 in Galiläa eingetroffen war, kam er wiederum nach Kana, wo er Wasser in Wein verwandelt hatte. Dort bat ihn ein königlicher Beamter von Kapharnaum, er möge mit nach Kapharnaum gehen und seinen todkranken Sohn gesund machen. Jesus sprach zu ihm: „Gehe hin, dein Sohn lebt!" Und von Kana aus heilte Christus den Kranken. An den Bericht dieses Wunderzeichens knüpft Jo 4, 54 die Bemerkung: „Τοῦτο δὲ πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν."

Aus dieser Stelle folgert man gewöhnlich, daſs die Heilung des Beamtensohnes das zweite Wunder Jesu in Galiläa sei, während die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana als das erste und einzige Wunder bezeichnet wird, das Jesus vor dem Osterfeste Jo 2, 13 gewirkt habe.

So schreibt auch neuestens Pfättisch[1]: „Mit peinlicher Genauigkeit hat der Evangelist schon bemerkt, daſs Jesus nach der Hochzeit von Kana nur wenige Tage in Kapharnaum geblieben ist (2, 12), um ja dem Glauben vorzubeugen, der Herr habe, ehe er in Jerusalem und Judäa seine Wirksamkeit entfaltete, schon in Galiläa gewirkt. Aber selbst damit glaubt er noch nicht genug getan zu haben: auch in diesen wenigen Tagen hätten reichliche Wunder erfolgen können. Daſs wir aber ja nicht daran denken, heiſst es nach der Heilung des Beamtensohnes: „Dieses war hinwiederum das zweite Zeichen, das Jesus tat, nachdem er aus Judäa nach Galiläa gekommen war."

[1] Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes, Freiburg 1911, 72 f.

Dagegen ist nun zu bemerken: Wenn der Evangelist berichtet, daſs Jesus nur wenige Tage in Kapharnaum blieb, beugt er wohl mit dieser Bemerkung dem Glauben vor, daſs Jesus in jener Stadt keine Wunder wirkte? Absolut nicht. Das sieht auch Pfättisch ein. Denn schon im folgenden Satze gibt er zu, daſs Jesus auch in diesen wenigen Tagen sogar reichliche Wunder hätte wirken können. Aber selbst wenn auch Johannes wirklich sagen wollte, Jesus habe in Kapharnaum keine Wunder getan, kann Christus nach seinem Weggange von Kapharnaum nicht noch einige Zeit in Galiläa geblieben und dort wundertätig aufgetreten sein? Jo 2, 13 berichtet zwar, daſs das Osterfest nahe war und Jesus nach Jerusalem hinaufzog. Jedoch nach johanneischem Sprachgebrauch wollen diese Worte nicht besagen, daſs das Osterfest schon sofort nahe war und sich zeitlich unmittelbar an das Verlassen von Kapharnaum anschloſs. Denn Johannes gebraucht öfters die Worte: Dieses oder jenes Fest war nahe. Solche Wendungen dienen ihm als Übergang zu einer neuen Begebenheit und als Zeitangabe für die Tatsache, die er im Anschlusse an das vorher erzählte Geschehnis berichten will. Zwischen beiden Ereignissen kann aber ein längerer Zwischenraum liegen (z. B. zwischen 6, 4 und 7, 1 2, zwischen 7, 2 und 10, 22). So kann man also aus 2, 13 nicht eruieren, ob das Osterfest sofort nahe war oder ob Johannes seinem Sprachgebrauche gemäſs mit diesen Worten nur sagen will: Als das Osterfest nahe war, ging Jesus nach Jerusalem.

Pfättisch meint weiter[1]: „Erst mit dieser Angabe (nämlich 4, 54) hat Johannes unwiderleglich gezeigt, woran ihm soviel gelegen: Das Weinwunder zu Kana in Galiläa ist in der Tat das einzige Wunder, das der Offenbarung Jesu in Judäa vorausliegt.“

Aber die Übersetzung, die Pfättisch von Jo 4, 54 gibt, wird dem griechischen Texte nicht gerecht. Τοῦτο δὲ πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν heiſst: „Dieses abermalige, zweite Zeichen tat Jesus, als er von Judäa nach Galiläa zurückgekommen war.“ Es entspricht also nicht dem Wortlaute, wenn Pfättisch und

[1] A. a. O.

andere die Stelle wiedergeben: „Dieses war hinwiederum das zweite Zeichen, das Jesus tat, nachdem er von Judäa nach Galiläa zurückgekommen war.“ Pfättisch und andere legen eben von vornherein in die Übersetzung dieser Stelle ihre Auffassung hinein, daſs die Heilung des Beamtensohnes das zweite Wunder Jesu in Galiläa sei. Aber davon sagt die Stelle nichts. Johannes redet hier nicht vom zweiten Wunder in Galiläa, sondern vom zweiten Zeichen Jesu in Kana. Denn wenn er 4, 46 bei der Nachricht von dem Erscheinen Jesu in Kana gleich bemerkt, daſs Jesus hier Wasser in Wein verwandelt habe, und wenn er im Anschluſs daran ein neues Wunder erzählt, das der Herr abermals (πάλιν) in Kana wirkte, was liegt dann näher, als daſs er die Heilung des Beamtensohnes als zweites Wunder (nämlich zu Kana) bezeichnet? Um nun dieses zweite Zeichen zu Kana zeitlich von dem ersten zu unterscheiden, sagt er: Dieses zweite, abermals zu Kana gewirkte Wunder vollbrachte Jesus erst nach seiner Rückkehr von Judäa. Ob aber dieses zweite Wunder zu Kana auch das zweite galiläische Wunder ist, darüber schweigt sich der Evangelist vollständig aus.

Johannes konnte die Heilung des Beamtensohnes aber auch deshalb das zweite Zeichen nennen, weil es das zweite Wunder ist, das er ausführlich berichtet, während er in 2, 23 nur im allgemeinen bemerkt, daſs Jesus auch in Jerusalem Wunder getan habe, ohne auf dieselben näher einzugehen.

Jo 4, 54 beweist also nur, daſs die Heilung des Beamtensohnes das zweite Wunder Jesu in Kana ist, spricht aber in keiner Weise aus, daſs diese auch das zweite Zeichen Jesu in Galiläa überhaupt ist. Durch diese Stelle allein wird die auch von Pfättisch gefühlte Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daſs Jesus in den wenigen Tagen seines Aufenthaltes zu Kapharnaum vor dem Osterfeste 2, 13 reichliche Wunder wirken konnte. Darum läſst sich die Ansicht Pfättischs nicht aufrecht halten, welcher schreibt: „Erst mit dieser Angabe (4, 54) hat Johannes unwiderleglich gezeigt, woran ihm so viel gelegen: das Weinwunder zu Kana in Galiläa ist in der Tat das einzige Wunder, das der Offenbarung Jesu in Judäa vorausliegt.“

Zur Frage nach der Anwesenheit des Verräters Judas bei der Einsetzung der Eucharistie.

Von Professor Dr Max Meinertz in Münster i. W.

Die Frage, ob Judas der Verräter im Abendmahlssaale anwesend war, als Jesus Brot und Wein in sein Fleisch und sein Blut verwandelte und den Aposteln zum Genusse reichte, wird immer noch verschieden beantwortet. Im allgemeinen neigt man in der Gegenwart auf katholischer Seite immer mehr zu der Annahme, daſs Jesus den Verräter gleich nach der Feier des jüdischen Passah bezeichnete und dadurch veranlaſste, vor der Einsetzung der Eucharistie den Saal zu verlassen (so u. a. A. Maier, Langen, Schegg, Cornely, Knabenbauer, Corluy, Fillion, Roth, Meschler, Berning, Belser, Le Camus, Rose, Verdunoy). Nun hat Sigmund Bernhard S. J. in einem lehrreichen Aufsatze (ZkTh XXXV [1911] 30—65: War Judas der Verräter bei der Einsetzung der heiligen Eucharistie gegenwärtig?) den Versuch gemacht, die Anwesenheit des Verräters bei der eucharistischen Feier von neuem zu verteidigen. Der Aufsatz zeugt von Umsicht und Scharfsinn, so daſs er mich veranlaſste, meine Auffassung von neuem nachzuprüfen. Die folgenden Ausführungen bilden das Resultat meiner Nachprüfung.

Die Lösung der Frage wäre am einfachsten, wenn man mit manchen überscharfen Kritikern behaupten wollte: Judas ist überhaupt nicht im Abendmahlssaale anwesend gewesen. So hält z. B. Johannes Weiſs[1] die psychologischen Schwierigkeiten für so groſs, daſs er erklärt: „Es ist sehr unwahrschein-

[1] Die Schriften des Neuen Testaments I², Göttingen 1907, 204.

lich, dafs er [Judas] nach seinem Abkommen mit den Führern noch in der Nähe Jesu weilte." Es ist aber wirklich nicht einzusehen, warum dieses Bedenken so schwerwiegend sein sollte, dafs es eine klare Überlieferung erschüttern könnte. Wenn Judas schon längst Jesus gegenüber Ergebenheit geheuchelt hat — denn dafs sein inneres Verhältnis zu Jesus sich nicht in einem Augenblicke ändern konnte, dürfte sicher sein —, so ist keine Schwierigkeit darin zu erblicken, dafs er nun auch noch das gesetzmäfsige Passah mit seinem Meister zusammen feiern wollte. Das um so mehr, als er die Gelegenheit benutzen mufste, den Aufenthaltsort Jesu auszukundschaften. So ist die Abmachung mit den Hierarchen kein Hindernis, sondern umgekehrt ein Ansporn, vorläufig die Rolle des Apostels noch weiterzuspielen. Mit Recht sagt Lagrange[1]: „La présence de Jésus s'explique par son dessin; il faut qu'il joue son rôle jusqu'au bout, s'il veut réussir." Man sollte es kaum für möglich halten, dafs aus einem so fadenscheinigen psychologischen Motive die Darstellung von allen vier Evangelisten einfach als unglaubwürdig bezeichnet wird. Es stimmt das jedenfalls nicht zu dem gesunden Grundsatze, den H. Weinel auf die Anklage der radikalen Christusleugner hin gegen W. Wrede formuliert hat[2]: „Wir müssen eine Tradition so lange gelten lassen, als sie sich nicht deutlich als unmöglich ausweist."

Nur über den Zeitpunkt der Entfernung des Verräters ist nicht leicht ein klares Bild zu erhalten. Nach Mk (14, 18—21) und Mt (26, 21—25) erfolgt die Bezeichnung des Verräters, bevor die eucharistischen Worte mitgeteilt werden. Und da, besonders bei Mt, die Bezeichnung nicht nur in leisen Andeutungen besteht, würde man auf Grund dieser Berichte allein sicherlich zu dem Resultate gelangen, dafs Judas vor der Einsetzung den Saal verlassen hat. Umgekehrt würde

[1] L'évangile selon s. Marc, Paris 1911, 352. Auch Loisy (Les évangiles synoptiques II, Ceffonds 1908, 515) erklärt: „Si répugnent que devienne le rôle de Judas, sa trahison ne pouvait aboutir que s'il gardait jusqu'au bout les apparences de la fidélité. C'est ce que la tradition suppose, et aucun indice n'autorise à la contredire sur ce point."

[2] Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910, 21 f.

man aus Lk (22, 21—23) allein den Schlufs ziehen, dafs Judas bei der eucharistischen Feier zugegen war. Es fragt sich, ob aus Jo (13, 1 ff) die Entscheidung gefällt werden kann. Beim vierten Evangelisten ist man insofern vor eine neue Schwierigkeit gestellt, als er überhaupt nicht von der Eucharistie spricht. Daher sind Kombinationen notwendig, die aber vielleicht zu einer bestimmten Ansicht führen können.

Jedenfalls dürfte eins sicher sein, dafs man nämlich die Entscheidung ausschliefslich aus den biblischen Texten zu fällen hat. Die Tradition versagt hier, wie so oft in chronologischen Fragen; und zwar ist weder für die eine noch für die andere Auffassung ein sicheres Argument aus der ältesten Tradition herauszuholen. Bernhard glaubt allerdings die Tradition für sich in Anspruch nehmen zu können, wenn er ihr auch „nicht ohne weiteres etwa eine dogmatische Beweiskraft" zuschreiben will (S. 31). Aber er glaubt doch, seinen Gegnern eine „interessante Überschätzung einer vermeintlichen Tradition" vorwerfen zu können. Das geschieht dadurch, dafs er die in Betracht kommenden Väterzeugnisse[1] (Afrahat, Apostolische Konstitutionen, Ammonius, Pseudo-Dionysius, Hilarius von Poitiers, Viktor von Capua) in ihrer Beweiskraft entwertet, weil sie angeblich alle auf den Häretiker Tatian zurückzuführen seien. Nun gebe ich gern zu, dafs die Anordnung der Berichte durch Tatian in späterer Zeit manchen Einflufs ausgeübt hat. Allein B. übertreibt hier offenbar. Es fragt sich z. B., ob in der Darstellung der Apostolischen Konstitutionen (V, 14, 7) Tatian ausschliefslich mafsgebend gewesen ist. Ja ich kann nicht einmal einsehen, warum in der Didaskalia (V, 14, 2) die Anwesenheit des Verräters vorausgesetzt sein soll. Funk drückt sich[2] allerdings vorsichtig aus: „Didascalia dicere videtur, Iudam sacrae cenae interfuisse." Aber auch zu diesem vorsichtigen Urteil scheint mir der ganz summarische kurze Bericht keine Veranlassung zu bieten. Bei der Be-

[1] Ephräm kommt, wie B. nachgewiesen hat, nicht in Frage.

[2] Didascalia et Constitutiones apostolorum I, Paderbornae 1905, 272 A. 7.

urteilung der Didaskalia mufs man darum ein Non liquet anwenden, während die Darstellung der Konstitutionen die Ausschliefsung des Verräters ganz klar anzeigt. Auch bei Hilarius darf man einen angeblichen Einflufs des Tatian nicht überschätzen. Ich will die Möglichkeit zugeben — mehr kann auch B. nicht erweisen —, dafs Hilarius durch Tatian beeinflufst war. Aber dafs er nun wirklich für Hilarius das einzige Motiv bildete, ist recht unwahrscheinlich. Hilarius ist von Origenes stark abhängig, Origenes aber ist entschiedener Anhänger jener Ansicht, die Judas bei der Einsetzung der Eucharistie zugegen sein läfst. Sollte nun wirklich Tatian allein den Hilarius bestimmt haben, trotz Origenes eine andere Auffassung zu vertreten? Das müfste doch erst sicher nachgewiesen werden. Nun erklärt B. weiter (S. 39): „Aber wie dem immer sei, seine Stellungnahme zu unserer Frage ist nicht von gröfserer Bedeutung; denn sie ist exegetisch nicht begründet. Liest man den 30. Kanon bei ihm, so sieht man, dafs er nur den vorliegenden Matthäustext ohne Rücksicht auf Lk und Jo kursorisch durchnimmt und dann allegorisierende Bemerkungen anknüpft." Diese Beobachtung ist an sich richtig. Allein so machen es die Väter oft, dafs sie ein Evangelium besonders berücksichtigen und, ohne auf Abweichungen der Paralleltexte einzugehen, seiner Darstellung einfach folgen. Wenn Hilarius exegetische Gründe für seine Ansicht nicht vorbringt, so kann man gerade umgekehrt schliefsen, dafs ihm die Sache über jeden Beweis erhaben war. Ja man könnte vielleicht sogar vermuten, dafs er sich auf eine Tradition stützt, die ihm unerschütterlich zu sein schien. Die allegorischen Bemerkungen sind nicht die Veranlassung seiner Stellungnahme, sondern die Folge.

Umgekehrt ist es bei Augustinus. B. selbst betont, dafs Augustinus als Exeget, nicht als Traditionszeuge spreche. Darum sind seine Gründe nur insoweit von Wert, als sie sich exegetisch halten lassen. Augustinus wufste die Lk-Stelle eben nicht anders zu erklären, als dafs aus ihr „evidentissime" die Ansicht zu entnehmen sei, dafs Judas bei der Eucharistie noch zugegen war.

Gänzlich aufser acht läfst B. das Zeugnis des Cyrill von Alexandrien. Wohl erwähnt er seinen Namen anfangs ganz kurz, schaltet ihn aber in seiner Beweisführung völlig aus. Und doch ist Cyrill ein unzweideutiger Zeuge. Im Mt-Kommentar[1] sagt er klar und deutlich: μετὰ τὸ ἐξελθεῖν τὸν Ἰούδαν παραδίδωσι τοῖς ἕνδεκα ὁ Σωτὴρ τὸ σωτηριῶδες μυστήριον[2]. Auch hier ist die Ausdrucksweise ganz entschieden, als ob es sich um eine selbstverständliche Sache handle.

Jedenfalls folgt aus allem, dafs die alte Überlieferung nicht so ungünstig ist, wie B. es hinstellen will. Schliefslich ist Tatian selbst auch kein zu verachtender Zeuge, ja er ist auf jeden Fall der älteste Zeuge, den wir überhaupt für die Frage besitzen. Und dieser älteste Zeuge ist für die Ausschliefsung des Judas von der Eucharistie. Ich glaube darum nicht, dafs man mit Recht von einer „Überschätzung einer vermeintlichen Tradition" sprechen darf. Es stehen sich hier in alter Zeit einfach zwei Auffassungen gegenüber, die wohl beide nicht aus apostolischer Tradition entstanden sind. Darum sind sie für die Entscheidung der Frage nicht von erheblichem Werte.

Das gleiche gilt von den psychologischen Gründen. Ich stimme B. vollständig zu, wenn er S. 45 schreibt: „Eine recht verstandene Voraussetzungslosigkeit, d. h. das Freisein von Voreingenommenheit durch psychologische Gründe, ist hier

[1] N. 93; Migne, P. gr. LXXII 451.

[2] Im Lk-Kommentar (a. a. O. 912) wird nichts Näheres zur Erklärung geboten. Wohl aber wird das πλήν Lk 22, 21 fortgelassen. Dann heifst es einfach, Judas habe vielleicht gemeint, dafs Jesus seinen verräterischen Plan nicht kenne. Allein er wurde von Christus entlarvt καίτοι τραπέζης ἀξιούμενος καὶ συνέστιος ὤν, καὶ τῆς θείας ἡμερότητος μέχρι παντὸς ἀπολαύσας κτλ. Diese Worte könnten sich auf die Eucharistie auch beziehen. Aber mit Rücksicht auf den Mt-Kommentar und die Streichung des πλήν wird man dies nicht behaupten wollen. Dafs die Worte τραπέζης ἀξιούμενος und συνέστιος wirklich vom vorhergehenden Passahmahle zu verstehen sind, folgt aus der Erklärung von Mt 26, 23 f (a. a. O. 452), wo H. das Eintauchen in die Schüssel erklärt und von der vorhergehenden Entfernung des Verräters spricht und dann schreibt: ὁ συνδειπνητὴς καὶ συνέστιος, καὶ τραπέζης καὶ ἁλῶν κοινωνός τε καὶ μέτοχος.

gewiſs am Platze; denn das Schöpfen aus subjektiven Quellen, zumal aus dem Gefühlsleben des Schrifterklärers, ist für die exegetische Untersuchung ohne Zweifel schädlich." Gerade in unserer Frage sind diese psychologischen Gründe nach beiden Seiten hin verwertet worden, und es hängt mehr oder weniger von der Stimmung ab, ob man es für angemessener hält, daſs Judas die Eucharistie empfangen habe oder nicht[1]. Auf beiden Seiten hat man solche Gründe zur Stütze seiner Ansicht verwertet, und ich weiſs nicht, warum B. gerade bei den Vertretern der vorhergehenden Entfernung des Verräters ein Überwiegen subjektiver psychologischer Momente gegenüber den exegetischen glaubt finden zu müssen. Gerade in neuerer Zeit hat man diese Gründe stark in den Hintergrund gedrängt. So schreibt Berning z. B.[2]: „Da sich mit psychologischen Gründen nichts Sicheres ermitteln läſst, so dürfen wir nur auf Grund der evangelischen Berichte mit exegetischen Mitteln diese Frage zu lösen versuchen."

Wenn man somit nur vom exegetischen Standpunkte ausgeht, handelt es sich an erster Stelle um die Frage: Ist es notwendig, den lukanischen Bericht an unserer Stelle streng chronologisch aufzufassen? — B. will das mit allem Nachdrucke beweisen, sowohl durch allgemeine Erwägungen wie durch Gründe, die dem unmittelbaren Zusammenhange entnommen sind. Wenn Lukas das Mk und Mt[3] benutzt hat, so sollte man meinen, daſs er von ihrer Anordnung nicht abgewichen wäre, wenn er nicht die Überzeugung gehabt hätte, daſs ihre Darstellung nicht chronologisch sei. B. nennt diese

[1] Der sakrilegische Empfang der heiligen Kommunion und das traurige Ende des Verräters hätten übrigens auch den hl. Paulus veranlassen können, bei der Erwähnung der unwürdigen Zustände in Korinth und ihrer traurigen Folgen (1 Kor 11, 27 ff) daran zu erinnern, zumal er ja an dieser Stelle auf die Einsetzungsszene ausdrücklich hinweist. Kann man daraus vielleicht schlieſsen, daſs er eben von der unwürdigen Kommunion des Judas nichts wuſste?

[2] Die Einsetzung der heiligen Eucharistie, Münster i. W. 1901, 249.

[3] Bei Mt ist das übrigens sehr fraglich. Vgl. etwa Zahn, Einleitung II[3], Leipzig 1907, 408 ff; Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Münster i. W. 1909, 4 ff.

Erwägung freilich nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis. Ich glaube aber, daſs sie noch weniger wie dies ist. Sonst müſste man ja annehmen, daſs schon a priori stets die lukanische Chronologie gegenüber Mt und Mk zu bevorzugen sei. Aber das trifft nicht immer zu. Abweichung in der chronologischen Anordnung ist ein Beweis der Selbständigkeit der einzelnen Evangelisten, die trotz der Benutzung von Quellen von ihnen nicht sklavisch abhängen. Insofern findet der Gedanke [1] einige Berechtigung, daſs die Ereignisse in der urchristlichen Predigt verwertet wurden, ohne daſs der chronologische Zusammenhang in der Überlieferung festgehalten worden wäre [2].

Auch das καθεξῆς bei Lk 1, 3 ist nicht zu übertreiben; vgl. Meinertz, Das Lukasevangelium (Bibl. Zeitfragen III, 2), Münster i. W. 1910, 27 f. Gleich der unmittelbar folgende Bericht über den Rangstreit widerspricht einer Überschätzung des καθεξῆς. Und B. gibt selbst zu, daſs Lk den Rangstreit chronologisch nicht richtig anordnet. Freilich glaubt er dieses Beispiel dadurch abschwächen zu können, daſs er erklärt, Lukas lasse in einem solchen Falle die Abweichung von der Chronologie „durch den Gebrauch allgemeiner Übergangsformeln oder besonderer Redewendungen erkennen“ (S. 49). Allein eine Formel wie ἐγένετο καὶ läſst aus sich selbst durchaus noch nicht erkennen, daſs der Evangelist an dieser Stelle nicht chronologisch berichten wolle. Erst aus dem Vergleich mit andern Berichten ergibt sich dies mit Gewiſsheit oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit. So nimmt man u. a. bei Lk 22, 54 ff; 23, 36 f 45 fast immer eine Abweichung von der genauen Chronologie an. Ja bei dem Rangstreit sind es vorwiegend psychologische Erwägungen, die ein Abgehen von der

[1] Vgl. Lagrange, Évangile selon s. Marc 352; Loisy, Les évangiles synoptiques II 514.

[2] An sich ist dieses Argument in unserem Falle für die Ausgleichung der Differenz nicht ausschlaggebend. Denn Lk kennt sicherlich das Mk, in dem die Bezeichnung des Verräters deutlich vor die Einsetzung der Eucharistie gestellt ist. Wohl läſst sich z. B. die Umstellung der zweiten und dritten Versuchung Jesu bei Mt und Lk in dieser Weise ungezwungen erklären.

Chronologie als empfehlenswert erscheinen lassen. Und es fragt sich, ob man das πλήν an unserer Stelle nicht unter die „besondern Redewendungen“ rechnen darf, die ein Abweichen von der chronologischen Darstellung ermöglichen.

Allein hier soll die lukanische Genauigkeit in der Chronologie zu erweisen sein. Denn „er bestimmt klar und genau einzelne Zeitpunkte des Abendmahles“ (S. 48): nämlich den Anfang der Mahlzeit (ἡ ὥρα), den Unterschied zwischen Passah und Eucharistie, sowie die Konsekration des Kelches (ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι). Kann man nun aber wirklich sagen, daſs der Ausdruck ἡ ὥρα eine groſse Genauigkeit in der Chronologie bedeutet, „während Mt und Mk den zwar gleichwertigen, aber doch allgemeineren Ausdruck ‚abends‘, ‚vespere facto‘ gebrauchen“? Mir scheint das Umgekehrte eher zuzutreffen. Wenn auch ἡ ὥρα die „rituelle Stunde“ bedeutet, so ist mit dem Ausdruck für den Leser, der die Verhältnisse nicht genau kennt, gar nichts gewonnen. Und die Leser des Lk sind doch unter Heidenchristen zu suchen, die mit dem Ritus des Passahessens wohl nicht im einzelnen vertraut waren. Da ist doch die Bezeichnung „am Abend“ sehr viel mehr geeignet, sich eine Vorstellung von der Zeit des Mahles zu machen.

Daſs Lk im Gegensatze zu den beiden andern Synoptikern den Unterschied zwischen dem eigentlichen Passah und der Eucharistie anzeigt, ist richtig. Wenigstens dann, wenn man nicht mit Augustinus (De consensu evangelistarum 3, 2) und andern Gelehrten in V. 17 bereits den eucharistischen Becher erblickt. Aber ist es nicht eben darum möglich, daſs Lukas die Berichte über Typus und Antitypus unmittelbar nebeneinander stellt, um so die Erfüllung auch äuſserlich anzudeuten, während er die übrigen Ereignisse ohne feste Chronologie lose dahinter aneinanderreiht? Beim Rangstreit hat er es auch nach B. so getan, warum nicht bei den unmittelbar davorstehenden Worten vom Verräter?

Und was die Zeitbestimmung über die Konsekration des Kelches anbetrifft, so ist diese doch einfach auf den paulinischen Bericht zurückzuführen. Schon nach dem Wortlaute

stimmt sie mit der paulinischen Schilderung fast genau überein. Diese Abhängigkeit verbietet aber, dem lukanischen Berichte den Vorzug einer besondern chronologischen Sorgfalt zuzuweisen. Von manchen kritischen Gelehrten sind ja freilich überhaupt die Verse 19b und 20 als nicht ursprünglich gestrichen worden, weil die Überlieferung schwankt. Allerdings geschieht dies wohl mit Unrecht[1]. Aber darauf ist noch hinzuweisen, dafs die Worte μετὰ τὸ δειπνῆσαι gar nicht eine so scharfe Fixierung des Zeitpunktes darstellen. wie man meint. Tatsächlich ist der Ausdruck schon verschieden verstanden worden.

Somit darf man die klaren und genauen Zeitangaben an unserer Stelle nicht zu stark betonen. Freilich würde auch ohne diese Erwägungen die lukanische Chronologie eine starke Stütze erhalten, wenn das πλήν in V. 21 eine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden erforderte. B. behauptet das mit Nachdruck; auch Bardenhewer hat sich vor einiger Zeit[2] im gleichen Sinne ausgesprochen. Bernhard erklärt S. 53: „Wie hätte jemals Lukas einen so scharfen Gegensatz aufstellen, in solcher Weise den Gedanken an den Verräter, an die Einsetzungsworte anknüpfen können, wenn all das schon vorher geschehen, der Verräter gar nicht mehr da gewesen wäre und der Heiland jene Worte gar nicht in diesem Augenblick gesprochen hätte? Er hätte mit dieser Gegenüberstellung auf eigene Faust einen fremden Gedanken in seine Darstellung hineingetragen, der nicht vom Heiland stammt. Durfte er diesen Gegensatz und damit eine logische Einschränkung des vorhergehenden Verses oder ein subjektiv psychologisches Moment hinzufügen und es dem Herrn in den Mund legen, ohne die historische Treue zu verletzen? Wenn auch manche

[1] Vgl. etwa Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie 25ff; Belser, Die Geschichte des Leidens und Sterbens, Freiburg i. Br. 1903, 168ff. Auch manche Kritiker, wie Spitta, Schmiedel, Hoffmann, sind für die Echtheit. Übertrieben ist es aber, wenn Rauschen (Eucharistie und Bufssakrament[2], Freiburg i. Br. 1910, 45) meint, dafs dies „fast übereinstimmend“ geschehe.

[2] BZ II (1904) 197.

Exegeten es für einen Evangelisten für erlaubt halten, die Worte des Herrn zu kolorieren und für die Hagiographen eine gewisse Selbständigkeit in der Redaktion in Anspruch nehmen, mit der sie die Worte Christi formulieren, so haben doch diese den Begriff der Inspiration, wie wir ihn verstehen zu müssen glauben, aufgegeben. Wir sind überzeugt, daſs die Evangelien kein verbum formale, keinen Gedanken des Herrn ummodeln, sondern ihn treu in dem Sinne wiedererkennen lassen, in dem er von Christus ausgesprochen wurde."

Ich glaube, daſs diese Worte weit über das Ziel hinausschieſsen. Ein gewisser Gegensatz ist durch πλήν ganz gewiſs ausgedrückt[1]. Und es ist sicherlich möglich, daſs dieser Gegensatz auf das unmittelbar Vorhergehende zu beschränken ist. Aber ist es notwendig? Bietet nicht die Gesinnung des treulosen Verräters einen scharfen Gegensatz zu dem vorhergehenden Verhalten des Herrn überhaupt? Judas ist einer der zwölf Apostel, der nächsten Freunde des Herrn, Jesus ist im Begriffe, das letzte Mahl in Gemeinschaft mit seinen Aposteln zu feiern. Vers 15 heiſst es, und zwar vom Passah, nicht von der Eucharistie: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν! Wenn man sich die Verse 19 und 20 fortdächte, würde V. 21 ebenso passend an V. 18 sich anschlieſsen. Und der Gegensatz zwischen dem schwarzen Verrate und der höchsten Liebesgesinnung des Herrn bliebe auch dann bestehen, wenn Jesus unmittelbar vor der Einsetzung der Eucharistie traurig erklärte: die Hand des Verräters ist mit mir auf diesem Tische, an dem sich das eucharistische Wunder gleich vollziehen soll.

So bleibt der Gegensatz in seiner vollen Schärfe gewahrt, und man braucht nicht mit B. von einem „fremden Gedanken"

[1] Man darf das aber auch nicht übertreiben. Auch Schanz (Commentar über d. Ev des hl. Lk, Tübingen 1883, 510), der doch auf demselben Standpunkte wie B. steht, erklärt: Das πλήν breche die Rede ab, um einen neuen Gegenstand einzuführen, „so daſs nicht ein Gegensatz zu dem Bisherigen beabsichtigt ist, obwohl sachlich ein solcher zwischen der unendlichen Liebe Jesu beim letzten Mahle und dem Verrate des anwesenden Judas vorhanden ist".

zu reden, den Lk in die Erzählung hineintragen würde. Wenn die Evangelisten übrigens auch die Gedanken des Herrn in dem Sinne wiedererkennen lassen, in dem sie von Christus ausgesprochen sind, so ist damit doch nicht gesagt, dafs der Sinn überall auf den ersten Blick zutage treten müsse. Dazu bedarf es eben einer genauen Betrachtung des Textes und einer Vergleichung mit andern. Wenn B. den Hagiographen nicht eine gewisse Selbständigkeit in der Redaktion der Herrnworte einräumen will, so verstehe ich nicht, wie er dann die Unterschiede zwischen den einzelnen Evangelien erklärt. Schon die Übertragung aus der aramäischen Sprache ins Griechische, die Anwendung in der Missionspredigt, der Auszug der Hauptgedanken aus den grofsen Reden des Herrn bringen eine gewisse „Kolorierung“ mit sich. Wenn man das nicht zugeben will, kommt man ja geradezu zu absurden Konsequenzen. Man denke doch etwa in diesem Zusammenhange an die Verse Mt 26, 29, Mk 14, 25, Lk 22, 18. Auch B. hält sie, wie die Tabelle S. 60f zeigt, für parallel und nimmt an, dafs sie bei Mt und Mk an unrichtiger Stelle stehen, nämlich hinter der Einsetzung der Eucharistie. Aber wie sind von dem eben skizzierten Standpunkte aus die Differenzen zu erklären: ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ (Lk) — ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου (Mt)? Wenn man, wie es viele Exegeten tun (z. B. J. Grimm, Belser), die Worte nicht im eschatologischen Sinne fafst, dann kommt man zu der Ansicht, die Belser in die Worte kleidet[1]: „So ist es in gewisser Weise wahr, dafs der Ausspruch Jesu bei Mt und Mk infolge der Wendung ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης eine eschatologische Färbung bekommt, obgleich derselbe nach der ursprünglichen, bei Lukas vorliegenden Fassung zunächst nur die Abschaffung des alttestamentlichen Passahmahls durch die Einsetzung der Eucharistie zum Ausdruck bringt. Das Verfahren der beiden ersten Evangelisten in diesem Falle ist hochinteressant; dies Ver-

[1] Die Geschichte des Leidens 172.

fahren mag man als ein freies bezeichnen; schliefslich ist es aber auf die Tätigkeit des Heiligen Geistes zurückzuführen..."

Noch ein charakteristisches Beispiel aus anderem Zusammenhange sei genannt. Das Gleichnis vom alten Kleide ist bei Mt (9, 16 f) in dem Sinne wiedergegeben, dafs es heifst: „Niemand setzt einen Flicken von ungewalktem Zeug auf ein altes Kleid: denn die Ausfüllung reifst vom Kleide ab, und es entsteht ein schlimmerer Rifs." Bei Lk (5, 36) ist der Gedanke in demselben Gleichnis dahin „koloriert": „Niemand reifst einen Lappen von einem neuen Kleide ab und setzt ihn auf ein altes; denn sonst zerreifst er das neue und zum alten pafst der Flicken vom neuen nicht." Dafs es sich hier um dasselbe Gleichnis handelt, ist klar. Fonck nimmt das natürlich auch an und zitiert zur Ausgleichung ein Wort von Schegg, das er offenbar zu dem seinen macht, da er es nicht kritisiert und auch sonst keinen andern Lösungsversuch bringt[1]: „Wir haben zwei Formeln, welche im Hauptsinne zusammentreffen, sonst aber unabhängig nebeneinander stehen, eine Erscheinung, die sich in den Sprichwörtern der verschiedenen Völker noch oft wiederholt. Die Formel bei Mt ist echt hebräisch, die bei Lk griechisch, letztere populär..., erstere auf eine tatsächliche Erfahrung gegründet, die man aufser acht lassen konnte... Mir nun scheint, dafs man diese Formel (des Mt) aufserhalb Palästina durch die erste populäre gern erklärte, dafs beide miteinander verbunden wurden, bis in gewissen Kreisen die populäre die zu erklärende minder populäre verdrängte, was um so leichter geschehen konnte, als sie zum folgenden Gleichnisse vollkommen pafste und sich schon dadurch besonders empfahl... Wo in der Sache Übereinstimmung stattfand, hing man nicht ängstlich am Worte."

Ich weifs nicht, wie B. sich mit solchen Beispielen abfinden will. Und dabei handelt es sich an unserer Stelle nur um die Verknüpfung von zwei Gedanken, nicht um den Wortlaut selbst. Und diese Verknüpfung gibt einen sehr guten

[1] Die Parabeln des Herrn im Evangelium[3], Innsbruck 1909, 256.

Sinn, wenn man die Verbindung mit dem unmittelbar vorher Berichteten löst. Tatsächlich wird inhaltlich bei dieser Lösung nichts „koloriert“. Dafs übrigens Lk 22, 21 auch ohne die enge Verknüpfung mit der Eucharistie zu erklären ist, zeigt die Parallele zu Jo 13, 21. Und B. sagt ausdrücklich, dafs diese beiden Verse parallel sind. Nun steht bei Jo tatsächlich nichts von der Eucharistie, und B. wird nicht behaupten wollen, dafs Jo 13, 21 ohne seine Auffassung von der Einschaltung der Eucharistie vor V. 20 nicht erklärt werden könne. Was aber bei Jo möglich ist, mufs auch im lukanischen Texte angehen.

Damit kommen wir zu Jo, der, wie mir scheint, den Ausschlag gibt. Es ist freilich nicht ganz leicht, mit Sicherheit anzugeben, wo man die nicht berichtete eucharistische Szene bei Jo 13 einzuschalten hat. Johannes setzt ja die Berichte der Synoptiker voraus [1], sagt aber nicht, wo die eucharistischen Worte ihre Stelle haben. Es ist m. E. eine unrichtige Auffassung von der Komposition des Jo, wenn man glaubt, Unebenheiten im Texte aufdecken zu müssen, um dadurch einen Anhaltspunkt für die Einschaltung von synoptischen Stücken zu gewinnen. Johannes müfste ein Stümper gewesen sein, wenn er in dieser wenig kunstvollen Form seine ergänzenden Berichte geschrieben hätte. Er hat vielmehr aus seinem Stoffe eine einheitliche, zusammenhängende Darstellung geboten, und es gehört schon das überscharfe Auge eines Spitta, Wellhausen und Ed. Schwartz dazu, um verschiedene Schichten in

[1] Was H. Windisch (ZntW XII [1911] 174f) neuerdings gegen eine bewufste Bezugnahme auf die Synoptiker anführt, ist nicht stichhaltig. Bemerkenswert ist sein dritter Grund: „Drittens ist mir die Kühnheit des vierten Evangelisten einfach unbegreiflich, wenn er wagte, eine neue, aus dem eigenen Genius geschöpfte Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu gegen die bereits vorhandenen und anerkannten und auf echte Überlieferung und Erinnerung zurückgehenden Darstellungen zu setzen. Das Unternehmen ist so gewaltig und so gewagt, dafs es eigentlich nur einem Apostel, und zwar nur dem Lieblingsjünger, zuzutrauen ist; wer aber die apostolische Abfassung des Jo aus inneren Gründen ablehnt, hat zu erklären, wie ein Nichtapostel dieses Evangelium empfehlen und durchsetzen konnte.“

der Redaktion des Evangeliums zu finden. Die synoptischen Einschaltungen sind unter sorgfältiger Vergleichung des gesamten Materials an jenen Stellen anzubringen, wo der straffe Zusammenhang der Darstellung eine solche Einschaltung nicht unmöglich sein läfst.

B. lehnt die Einschaltung der Eucharistie hinter V. 30 ab, wie mir scheint, mit Recht. Denn der Zusammenhang zwischen V. 30 und 31 ist schwer zu unterbrechen. Dagegen sehe ich nicht ein, warum die Einschaltung hinter V. 32 unmöglich sein soll. Ich stimme B. zu, wenn er die mystische Auffassung des δοξάσει in V. 32, wie sie Belser vorträgt[1], ablehnt. Aber mit dieser Ablehnung ist doch noch nicht die Unmöglichkeit der Einschaltung erwiesen. Vielmehr ist der Zusammenhang zwischen V. 32 und 33 nicht so eng, dafs er die eucharistische Feier zwischen den beiden Versen nicht vertragen würde. Gewifs ist zwischen ihnen keine hörbare Lücke zu finden. Aber eine solche Lücke ist, wie schon gesagt, nicht erforderlich.

B. will die Einschaltung vor V. 20 vornehmen. Sein Grund besteht darin, dafs zwischen V. 19 und 20 eine sehr lose Verbindung zu finden sei, „dafs Vers 20 etwas ganz Neues anfängt". Das ist nun offenbar nicht ganz richtig. Zuzugeben ist, dafs die Verbindung zwischen V. 19 und 20 nicht leicht herzustellen ist. Allein die Verbindung zwischen V. 20 und 21 ist ebenso lose. Und anderseits steht V. 21 mit V. 19 in engstem Zusammenhange. Es ist nicht ganz unrichtig, wenn Wellhausen erklärt[2], dafs durch V. 20 die Leitung zwischen V. 18 19 und V. 21 unterbrochen werde. Darum kann man nicht sagen, dafs mit V. 20 etwas Neues anfange, sondern nur, dafs V. 20 in den ununterbrochenen Zusammenhang lose eingeschoben sei. Gewifs braucht man ihn deswegen noch nicht als spätere Glosse anzusehen. Denn ein gewisser inhaltlicher Zusammenhang zwischen V. 19 und 20 läfst sich herstellen, wenn man V. 20 als Trostwort an die gutgesinnten Apostel

[1] Die Geschichte des Leidens 163ff; Das Evangelium des hl. Johannes, Freiburg i. Br. 1905, 406f.

[2] Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, 60.

auffaſst. So ist er mehr als Parenthese anzusehen; und das ist um so leichter möglich, als er ja einfach die Erinnerung an früher gesprochene Worte (Mt 10, 40) bietet. Durch diesen festen Zusammenhang zwischen V. 19 und 21, d. h. also durch die fortschreitende Kenntlichmachung des Verräters, ist wohl die Möglichkeit einer Zerreiſsung dieser Szene ausgeschlossen[1].

Wenn B. zur Stütze seiner Hypothese behauptet, daſs das λαμβάνειν in V. 20 einen „ausgesprochen eucharistischen Ge-

---

[1] Spitta (Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, 290 f) hat Bedenken gegen das ganze Stück V. 11—20. Vers 21 soll sich gleich an V. 10 anschlieſsen. Die Begründung ist aber höchst mangelhaft: „Es wird hier also von einer Gemütserschütterung Jesu berichtet, wie sie 11, 33; 12, 27 sich findet, hervorgerufen durch einen Jesum plötzlich überwältigenden Gedanken. Was soll der hier sein? Die Erkenntnis, daſs Judas ihn verraten werde, hat Jesus bereits V. 18 f in voller Breite berichtet, und er zeigt sich dort so wenig davon überwältigt, daſs er in der Lage war, zu erkennen, wo sich darüber schon die Schrift hatte vernehmen lassen, und darüber zu reflektieren, was der ihm eigene wunderbare Blick in die Zukunft für seine Anerkennung bei denen austragen würde, die konstatieren könnten, er habe wirklich richtig prophezeit. Wer so steht, der wird sich von seinen Gefühlen nicht überwältigen lassen.“ Wenn sich dagegen V. 21 gleich an V. 10 anschlieſst, dann soll sich alles ganz leicht erklären: „Das Wort von der wesentlichen Reinheit der Jünger hat Jesus zu dem schmerzlichen Geständnis geführt: ἀλλ' οὐχὶ πάντες. In diesem Momente bricht in ergreifender Erschütterung des Innern auf einmal das Bekenntnis hervor, daſs Judas auch des Letzten, Schlimmsten fähig ist, und so spricht er das Wort über den Jünger Verräter aus.“ Die völlige Ahnungslosigkeit der Jünger, auch des Lieblingsjüngers, soll beweisen, daſs es sich hier um etwas ganz Plötzliches, nicht um eine lange gehegte Überzeugung Jesu handelte. — Diese Argumentation geht von einer sonderbaren Auffassung Jesu aus. Er ist doch kein leidenschaftlicher, aufgeregter Mensch, der über einem schmerzlichen Gedanken die ruhige Besinnung verliert. Über die Ahnungslosigkeit der Jünger mag man denken, wie man will. Jesus war jedenfalls nicht ahnungslos, vgl. Jo 6, 70 f. Und seine Gedanken hat er den Jüngern nicht immer sofort und in voller Deutlichkeit offenbart. Die Verbindung des V. 21 mit V. 19 ist ebenso natürlich wie die mit V. 10, und die Begründung von Sp. raubt dem Herrn seine Würde und Erhabenheit. Alles wird natürlich, wenn man die „Überwältigung“ von den Gefühlen einfach so faſst, wie es das Evangelium offenbar auch sonst meint: in dem Augenblicke, da Jesus vom Verräter spricht, seine eigene Liebesgesinnung dagegen hält und die Folgen des Verrates für die Zukunft überschaut, wird er tief ergriffen.

danken" enthält, so wird er wohl selbst darauf kein grofses Gewicht legen. Es soll das λαμβάνειν an das λάβετε im eucharistischen Berichte der Synoptiker erinnern. Allein diese Beziehung ist doch sehr gesucht, es handelt sich hier um etwas ganz anderes. Hier wird doch nur die Gleichung aufgestellt: Aufnahme eines Sendboten des Herrn = Aufnahme des Herrn = Aufnahme Gottes. Wo bleibt da der eucharistische Gedanke? Er ist ebenso hineingetragen, wie es Belser unter Widerspruch von B. mit dem δοξάσει in V. 32 gemacht hat.

Ich glaube nicht, dafs die Einheitlichkeit der Darstellung von V. 1—32 sich mit triftigen Gründen erschüttern läfst. Dann ist aber Johannes ein Zeuge gegen die Auffassung von B. Und er ist es um so mehr, wenn man V. 26 zur Erklärung heranzieht. Auffallenderweise erwähnt B. diesen wichtigen Vers in seiner ganzen Beweisführung überhaupt nicht. Und doch scheint er mir mit vielen andern Exegeten die entscheidende Rolle zu spielen. Jesus reicht hier, um Johannes auf seine Frage hin den Verräter zu bezeichnen, dem Judas den Bissen (τὸ ψωμίον). Nun mag man darunter den letzten Bissen vom Osterlamm oder auch ein Stück von ungesäuertem Brote verstehen — letzteres verlangt der Ausdruck an sich durchaus nicht[1] — es ist doch schwer einzusehen, dafs Jesus nach dem definitiven Schlusse des Passahmahles und der darauf folgenden Einsetzung und Darreichung der Eucharistie dem Judas noch einen Bissen gereicht hätte[2]. Das widersprach schon den jüdischen Bestimmungen, wonach nach dem Schlusse des eigentlichen Essens keine Speise mehr genossen werden durfte. Nun kann man ja freilich dagegen immer einwenden, dafs Jesus sich über diese jüdische Sitte hinwegsetzen

[1] Stephanus (Thesaurus linguae graecae IX 1970) erklärt den Ausdruck: particula panis vel alius escae. So ist in einem Papyrusbriefe aus dem Jahre 112 v. Chr. der Ausdruck ganz allgemein gebraucht: καὶ τὸ γεινόμενον τῶι Πετεσούχωι καὶ τοῖς κροκο(δείλοις) ψωμίον (The Tebtunis Papyri I, London 1902, 128 [n. 33] Zeile 13 14).

[2] Die Eucharistie ist damit selbstverständlich nicht gemeint. J. Grimm, Das Leben Jesu VI, Regensburg 1894, 138 A 1: „Gar an eucharistisches Brot zu denken, ist wohl eine grobe Verirrung."

konnte. Allein wenn er das rituelle Passah mit seinen Jüngern gefeiert hat, so ist doch zum mindesten sehr wahrscheinlich, dafs er sich auch an die rituellen Bestimmungen gehalten hat. Mag er nun den vierten oder fünften Becher konsekriert haben, jedenfalls ist die eucharistische Feier der Abschlufs des Passahessens. Auch der Artikel vor ψωμίον macht es wahrscheinlich, dafs es sich hier um einen Bissen handelt, der im Verlaufe des Mahles nichts Ungewöhnliches war. Es wäre eine auffallende Handlungsweise des Herrn gewesen, die man ohne zwingende Gründe nicht annehmen darf. Ständen wir hier bereits hinter der Einsetzung der Eucharistie, so würde es näher gelegen haben, dafs der Herr dem Lieblingsjünger auf seine Frage einfach den Namen des Judas leise genannt hätte[1].

Da nach V. 30 Judas gleich nach dem Empfang des Bissens den Saal verliefs, ist er bei der Einsetzung der Eucharistie nicht mehr zugegen gewesen.

Mit diesem Ergebnis stimmen nun die beiden Referenten Mt und Mk vollkommen überein. An sich wäre es ja nicht gerade notwendig, zu schliefsen, wie B. richtig sieht, dafs Judas den Saal vorher verlassen haben mufste, weil Mt und Mk die Bezeichnung des Verräters vorher erzählen. Nur im Vergleich mit Johannes wird das Argument beweiskräftig. Und ferner ist die Wahrscheinlichkeit sehr grofs, dafs Judas nach der ausdrücklichen Bezeichnung, wie sie Mt mitteilt, sich zurückgezogen haben wird[2]. B. sucht dieser Wahrscheinlich-

---

[1] Zahn (Das Evangelium des Jo, Leipzig 1908, 535) schreibt: „Der Artikel bei ψωμίον setzt voraus, dafs Jesus das abgebrochene Stück Brot, welches er dem Verräter geben will, bereits in der Hand hält, also auch unmittelbar auf das Wort die Tat folgen läfst.“ Auch bei dieser Auffassung ist der Abschlufs der Passahmahlzeit jedenfalls noch nicht erfolgt.

[2] Loisy, der die Anwesenheit des Verräters bei der eucharistischen Feier annimmt, kommt zu dieser Ansicht einmal dadurch, dafs er dem Mt-Berichte die geschichtliche Genauigkeit nimmt: „Le rédacteur du premier évangile a dramatisé la situation“ (Les évangiles synoptiques II 517). Sodann soll es wahrscheinlich sein, dafs Judas erst am Schlusse des Mahles den Saal verliefs. Dabei unterscheidet L. aber nicht zwischen

keit dadurch zu entgehen, daſs er die Worte bei Mt teilweise nach der Einsetzung gesprochen sein läſst und die Zusammenordnung vor der Einsetzung dem Evangelisten auf Rechnung schreibt: „Da der Heiland schon vor der Einsetzung von dem Verräter Andeutungen macht, ist auch die Darstellung bei Mt und Mk gerechtfertigt. Sie fassen sich kürzer als Jo, daher geben sie statt aller einzelnen Momente gleich die bestimmte Bezeichnung des Unglücklichen an, um nicht später nochmals eigens darauf zurückkommen zu müssen" (S. 64f). Allein dies entspricht doch nicht ganz dem Sachverhalt. Die dunkeln Andeutungen, wie sie Jo bietet und wie sie nach B. vor der Einsetzung gemacht worden sein sollen, finden sich bei Mt und Mk überhaupt nicht, vielmehr ist gleich der erste Vers, der vom Verräter erzählt (Mt 26, 21; Mk 14, 18), mit Jo 13, 21 identisch. Man könnte hier von einer Rechtfertigung der Darstellung des Mt und Mk nur dann sprechen, wenn sie die dunkeln Andeutungen zusammen mit den ausdrücklichen erzählten. Dann wäre die Möglichkeit einer sachlichen Zusammenfassung ähnlicher Aussprüche auch gegen die Chronologie nach den sonstigen Grundsätzen des Mt begreiflich. Demgemäſs ist auch der Satz von S. 52 nicht richtig: „Daſs Mt und Mk gleich an die erste dunkle Andeutung [?] auch die bestimmte Vorhersagung anknüpfen, ist eben ein Fingerzeig [warum?], daſs sie die einzelnen Momente nicht so scharf auseinanderzuhalten bestrebt sind wie Lk [?] und Jo."

Nach allem glaube ich berechtigt zu sein, die Ansicht von P. Bernhard abzulehnen. Es ist gut, daſs er wieder einmal auf die entgegenstehenden Momente den Nachdruck gelegt hat und so die Prüfung der eigenen Auffassung veranlaſste. Das Resultat hat sich aber nicht geändert. Die Darstellung

---

jüdischem Passah und Eucharistie, ja er läſst die johanneische Fuſswaschung geradezu die Stelle der Eucharistie einnehmen: „Chez Jean, le repas se termine quand Judas sort, et le mémorial eucharistique, représenté par le lavement des pieds, a été institué" (Le quatrième évangile, Paris 1903, 724). Man kommt aber, wie gezeigt, ohne solche willkürlichen Gewaltmittel aus.

der beiden ersten Synoptiker legt die Entfernung des Verräters vor der Einsetzung der Eucharistie zum mindesten sehr nahe. Der lukanische Bericht spricht nicht notwendig dagegen. Und Johannes gibt den Ausschlag, einmal dadurch, daſs zwischen 13, 19 und 13, 21 kein solch wichtiges Ereignis wie die Einsetzung der Eucharistie liegen kann, sodann durch die Erwähnung des Bissens in V. 26, worauf Judas den Saal sogleich verlieſs. Dies Resultat ist unabhängig von subjektiv-psychologischen Erwägungen und wird durch keine einheitliche uralte Tradition gestört.

Das neue Dekret der Bibelkommission über das Mt-Evangelium und die sog. Zweiquellentheorie.

Von Joseph Sickenberger in Breslau.

Wenn auch die Entscheidungen der Commissio Pontificia „de re biblica“ keine Äufserungen des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes darstellen und deshalb auch nicht irreformabel sind, so ist doch bei jedem katholischen Exegeten der Wunsch lebendig, dafs sein wissenschaftliches Gewissen sich im Einklang befinde mit den Sätzen, für welche die unterzeichnenden Konsultoren der Bibelkommission die päpstliche Bestätigung erlangt haben. Auch der katholische Bibelforscher fühlt sich verpflichtet — die wiederholten Empfehlungen wissenschaftlicher. auch theologisch-biblischer Arbeit durch Pius X. ermutigen ihn besonders dazu —, unter voller Beachtung und Würdigung der übernatürlichen Faktoren, die sowohl bei den biblischen Geschehnissen wie bei deren Niederschrift in den biblischen Büchern mitgewirkt haben, auch die berechtigten Forderungen der wissenschaftlichen historischen Kritik zu erfüllen und auch auf diesem Wege die Entstehungsverhältnisse und den Sinn der Heiligen Schrift festzustellen. Der Dualismus: wissenschaftliche und kirchliche Autorität, der infolgedessen seinem Arbeiten anhaftet und der ihm von gegnerischer Seite so oft den Vorwurf wissenschaftlicher Unfreiheit einträgt, wird von ihm getragen in der ebenfalls schon oft begründeten Überzeugung, dafs eine gewissenhafte Handhabung wissenschaftlicher Methoden nie zu einem Widerspruch mit wirklichen Glaubenssätzen der Kirche führen kann. Wohl aber ist ein Konflikt möglich, wenn es sich um Sätze handelt, die keine Offenbarungswahrheiten darstellen oder mit ihnen in keinem Zusammenhang stehen.

Das neue Dekret der Bibelkommission „über Verfasser, Abfassungszeit und historische Wahrheit des Matthäusevangeliums" (s. seinen Text unten unter: Mitteilungen und Nachrichten) scheint nun eine von den protestantischen Theologen mit wenigen Ausnahmen vertretene, aber auch schon von einigen katholischen Exegeten in gemäſsigteren Formen und mit teilweise wesentlich andern Gründen verteidigte Hypothese über das Verhältnis der drei synoptischen Evangelien, die sog. Zweiquellentheorie, zu verwerfen. Der Grundgedanke dieser Hypothese lehnt die mündliche Tradition als alleinigen Erklärungsgrund der Gleichheiten zwischen Mt, Mk und Lk ab und nimmt eine literarische Abhängigkeit in folgender Form an: 1. Mk ist nicht bloſs für Lk, sondern auch für Mt, d. h. den uns erhaltenen griechischen Mt-Text, literarische Vorlage gewesen; 2. die Gleichheiten zwischen Mt und Lk erklären sich nicht durch Abhängigkeit des letzteren vom ersten, sondern durch eine gemeinsame, also zweite Quelle dieser Evangelien (die man meist mit dem Sigel Q bezeichnet). Die katholischen Vertreter der Zweiquellentheorie sind wohl ausnahmslos der Meinung, damit eine rein literarkritische Frage zu beantworten, die den Offenbarungscharakter der synoptischen Evangelien in keiner Weise berührt. Ob Mk von Mt oder umgekehrt Mt von Mk abhängig ist, ist prinzipiell ebenso gleichgültig wie die Frage, ob Petrus den Judasbrief oder Judas den zweiten Petrusbrief benutzt hat. Die Wahrheit der berichteten Tatsachen und der Charakter der Inspiration wird in beiden Fällen in gleicher Weise festgehalten.

Nun betritt aber die Bibelkommissionsentscheidung auch das Gebiet der Literarkritik und verkündet unter Nr 2 — ich löse die Frage- und Antwortform auf — die These: Matthäus hat sein Evangelium vor den übrigen Evangelisten geschrieben, wie das Dekret auch über die formelle Beschaffenheit sich ausspricht, indem sie es in palästinensischem patrius sermo (wohl ein absichtlich neutral gehaltener Ausdruck, der sowohl auf ein hebräisches wie auf ein aramäisches Original paſst) geschrieben sein läſst. Ist damit der erste Grund-

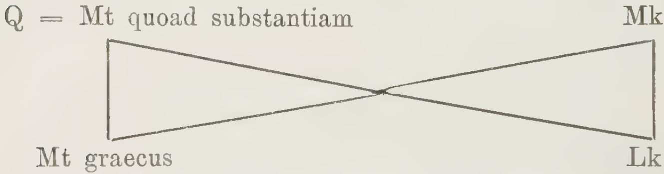
gedanke der Zweiquellentheoretiker von der Mk-Priorität abgelehnt? Offensichtlich noch nicht. Denn die Bibelkommission spricht nur von der Originalschrift des Matthäus, die in palästinensischer Sprache geschrieben war, und verlegt diese zeitlich vor Mk.

Der zweite Grundgedanke der Zweiquellentheorie, die Annahme der sog. Q-Quelle, wird durch den vierten Satz des neuen Dekrets berührt. Hier wird die Annahme einer reinen Logiaquelle, die von Matthäus herrühren und nur eine „collectio dictorum seu sermonum Christi“ darstellen soll, abgelehnt. Das tun aber wohl auch alle gemäſsigten Vertreter der Zweiquellentheorie. Für sie stellt das nichtssagende Sigel Q auch „proprie et stricte“ ein Evangelium dar, wie auch wohl Papias unter den λόγια, die er dem Matthäus zuwies, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, also ein richtiges Evangelium, verstanden hatte.

Man beachte also: Die neuen Entscheidungen besagen nicht, daſs der griechische Mt dem Mk zeitlich vorangehe, und nicht, daſs die gemeinsame Vorlage des griechischen Mt und Lk überhaupt nicht existiert hat — eine Ablehnung der Zweiquellentheorie hätte wohl diese Sätze enthalten müssen —, wohl aber nehmen auch sie eine Unterscheidung zwischen unserem griechischen Mt-Text und dessen Vorlage, dem von Matthäus in palästinensischer Sprache geschriebenen Evangelium, an. Und nun hängt alles davon ab, wie weit die Distanz zwischen diesen beiden Mt-Texten geschätzt wird. Wer annimmt, daſs der griechische Mt eine ziemlich wortgetreue Übersetzung des palästinensischen Originals ist, für den gibt es keine Zweiquellentheorie — auch nicht in gemäſsigter Form. Wer sich aber die Tätigkeit des Übersetzers als eine freiere Redaktion vorstellt, wer es für möglich hält, daſs diese den schon griechisch vorliegenden Mk-Stoff eingehend berücksichtigt[1] und Einfügungen in das Mt-Original sowie systema-

[1] Daſs Q und Mk auch vielfach denselben Stoff erzählen, wird auch von der Zweiquellentheorie meist zugestanden, und manche Dubletten u. a. lassen sich dadurch erklären.

tisierende Zusammenstellungen vorgenommen hat, kann sowohl der durch die Tradition gewährleisteten Autorschaft des Matthäus (vgl. Dekret Nr 1) wie auch der durch zahlreiche Textvergleichungen begründeten Zweiquellentheorie gerecht werden. Die Bibelkommission verlangt unter Nr 5 nur, daſs die beiden Mt-Texte als „quoad substantiam identisch“ angenommen werden sollen, und hat wohl auch hier absichtlich eine Definition gewählt, die eine weitere Interpretation zuläſst und somit die Zweiquellentheorie auch in diesem Punkte nicht ablehnt. Diejenigen Exegeten, welche die sog. Q-Quelle als wirkliches Evangelium angesehen und Matthäus als dessen Autor betrachtet haben, haben durch das neue Dekret keine Ablehnung erfahren. Auch nach demselben kann der synoptische Stammbaum lauten:



Von den neueren Exegeten scheint besonders Prof. Peter Dausch in Dillingen der Zweiquellentheorie oder wenigstens der Mk-Priorität mit groſsem Miſstrauen gegenüberzustehen. In seiner neuen Broschüre „Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu“ (s. unten unter den Bibliographischen Notizen) sagt er auf S. 21 f: „Es mag ... eingeräumt werden, daſs zurzeit die Markuspriorität hauptsächlich durch die machtvolle Autorität eines H. J. Holtzmann, Harnack und Bernh. Weiſs einen Vorsprung hat. Selbst eine stets wachsende Zahl von katholischen Exegeten, wie Camerlynck, Coppieters, Ermoni, Lagrange, Barnes, Gigot, Sickenberger u. a.[1], stimmen für dieselbe. Aber auf der Gegenseite steht die Obmacht der Tradition und in älterer oder jüngster Zeit eine Reihe ernst zu nehmender

[1] Durand S. J., Chapman O. S. B., E. Jacquier verdienten wohl auch Erwähnung. Des letzteren Stellungnahme veranlaſst Michelitsch zu der hier schlecht angebrachten Parteicharakteristik: „ziemlich links“ (Theolog. Revue X 182).

protestantischer Exegeten verschiedener Richtung (Baur und Schule, Th. Keim, Hilgenfeld, Bolliger, Th. Zahn u. a. m)." Ich halte es für bedenklich, in dieser Weise Autoritäten vorzuführen. Die grofsen Verdienste Th. Zahns sollen gewifs nicht in Abrede gestellt werden, aber gerade in Abhängigkeitsverhältnissen sieht er, wie auch seine Annahme: 2 Petr, dann Jud (der wohl auch Dausch nicht zustimmt) bewiesen hat, in verändertem Winkel. Und welche Exegese vertritt er bei Lösung der Herrnbrüderfrage! Wie oft differieren seine Erklärungen des Römerbriefs von der katholischen Exegese! Auf jeden Fall würde seine Autorität durch den Hinweis auf Paul Feine, Fritz Barth u. a. völlig aufgewogen. Aber dann „die Obmacht der Tradition"! Wenn jedoch die Traditionszeugen nicht gezählt, sondern nach dem Alter gewertet und wenn vor allem die gehört werden, denen noch zuverlässige Nachrichten zu Gebote standen, dann ragt wohl keiner an Papias heran. Dieser sagt aber vom Evangelisten Markus, er habe als Hermeneut des Petrus ὅσα ἐμνημόνευσεν genau niedergeschrieben und sich nach den Predigten des Petrus gerichtet. Wie stimmt dazu die Annahme, er habe zum grofsen Teil nach der Vorlage des Matthäusevangeliums gearbeitet, sei pedisequus und breviator Matthaei (Augustinus) gewesen? Und welche Bedeutung erhält das Zeugnis des Papias erst, wenn der Presbyter, dem es entnommen ist, der Apostel Johannes ist?

Man sieht, die Hypothese von der Markuspriorität steht auch bei Beiziehung der Tradition keineswegs auf schwachen Füfsen. Auf keinen Fall aber sollte man gegen die katholischen Vertreter derselben den Vorwurf erheben, den kürzlich der spanische Jesuit Lino Murillo, Professor am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, in der Civiltà Cattolica (LXII, 1911, I 443) ausgesprochen hat, dafs diese „non poco cattolici" „in Nachahmung der Protestanten" (a loro imitazione) handelten. Hat Murillo keine Kenntnis davon, dafs die katholischen Vertreter der Markuspriorität die von der modernen Kritik vorgebrachten Gründe (im Mk-Ev sei Christus noch am wenig-

sten vergöttlicht u. ähnl.) entschieden ablehnen? Kann er sich nicht vorstellen, dafs die also zensurierten Exegeten in peinlich genauer Einzelarbeit Stelle für Stelle vergleichen und dafs sie auf dem gleichen Wege, wie sie die Reihenfolge Mk-Lk oder Jud-2 Petr herstellen, auch zur Annahme, Mk liege vor unserem kanonischen Mt, gelangen können? Verdient eine solche ernste Nachprüfung der Thesen anderer schon das Stigma: imitazione?

Möge überall in katholischen Kreisen die methodisch und prinzipiell einwandfreie wie gründliche und vornehme Art des Forschens vorbildlich sein, mit welcher der sechzigjährige Gelehrte, dem dieser Jahrgang der Biblischen Zeitschrift gewidmet ist, in all seinen Werken, besonders in seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur, das πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε (1 Thess 5, 21) verwirklicht hat!

Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse.

Von Ch. Sigwalt, Vikar, Kinzheim.

„Im fünfundzwanzigsten Jahre des Jechonja, des Königs von Juda, kam das Wort des Herrn über [Pseudo!-] Baruch." 1. Diese Angabe ist für Schürer „eine ganz konfuse Zeitbestimmung, womit der Verfasser die Zeit der Zerstörung Jerusalems bezeichnen will". Ryssel setzt „diese Rechnung" auf Kosten des „apokalyptischen Stiles". Ich erblicke darin eine Angabe über die Abfassungszeit der Schrift — denn davon ist die Rede im direkten Zusammenhang, von der geoffenbarten Schrift und nicht von der Zerstörung Jerusalems! — und sage statt in „apokalyptischem" lieber: in Rätselstil. Und gebe gleich des Rätsels Lösung:

Historische Marksteine für den Verfasser sind die Tempelzerstörungen. Es ist das allgemeine Sitte bei den damaligen jüdischen Historikern. Das 25. [Königs-]Jahr Jechonjas, auf 586, erste Zerstörung des Tempels, reduziert, gibt, da Jechonja 599 oder 597 König wurde, 574 oder 572, also 12 oder 14 Jahre nach Zerstörung des Tempels; fiktiv des ersten, faktisch und historisch, da Pseudo-Baruch nach den zweiten Tempel fällt, 12 oder 14 Jahre nach Zerstörung des zweiten Tempels [a. 70 n. Chr.], also 70 + 12 oder 70 + 14, d. h. 82 oder 84 n. Chr. Baruch schrieb also seine Apokalypse, nach dem ersten Vers seiner Schrift, 82 oder 84 n. Chr., was doch ziemlich einfach zu raten ist!

Die „dunkeln Worte" 28, 2: duae partes hebdomades septem hebdomadarum, obgleich „der Sinn dieser Worte höchst unsicher, ja unklar ist" (Schürer), sind als „Rätsel" ganz ein-

fach und führen durch ihre Lösung selbständig zum sichern Entscheid, ob 82 oder 84. Es handelt sich um 21, 1 ff.

Die Schrecken der Endzeit, d. h. der Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis zum Erscheinen des Messias, dauern eine Zeit à 12 Teile. Diese Zeit gehört zu einer gröſseren Zeit von sieben Wochen und beträgt zwei Teile derselben. Der Rest beträgt demnach 5 Wochen. Von diesem unten mehr! Die eine Zeit von 12 Teilen ist also gleich zwei Wochen. Wochen zählt man gewöhnlich zu sieben Teilen, sieben Tage, Jahre usw. Es gibt auch eine Woche von sechs Einheiten, die Arbeitswoche. Sie findet sich sonst noch, sie ist hier auch gemeint; denn so stimmen die 12 Teile und 2 Wochen; 2 Wochen à 6 Jahre = 12 Jahre oder Zeitteile. Nimmt man dazu, daſs Baruch II von dem Kommen des Messias nur schreibt, weil er ihn schon am Erscheinen glaubt, so schreibt er im Jahre 70 + 12 [Jahre Heimsuchung], d. h. a. 82 n. Chr., womit der historische Augenblick harmoniert, der in 40, 1 durch die Schilderung der „Ceder" charakterisiert ist. Domitian steht 82 am Anfang der Regierung. In ihm gipfelt die Bosheit gegen das Judentum, wie auch in der Assumptio Mosis ausführlich zu lesen ist. Die Schilderung seines Schicksals ist aber noch ein Wechsel auf die Zukunft. Baruch erwartet erst, daſs der Weinstock kommen werde, und daſs der „Blitz" das Unheil der letzten schwarzen Wolke heilen werde. Dafür stellt er dem „Blitz" nach obiger Ausrechnung 5 Wochen à 6 Jahre, also 30 Jahre, zur Verfügung. In dieser Zeit würde alles so umgestaltet sein, daſs das ewige Reich beginnen könne.

Resultat: Die syrische Baruchapokalypse wurde geschrieben im Jahre 82 n. Chr., 18 Jahre vor IV Esdras.

Es stellt sich die Frage, ob beide Schriften, wie Assumptio Mosis, einem konkreten Messias dienen wollten?!

Eine andere Erläuterung von dem „Besitzer des Blutackers“.

Anläſslich der Behandlung der Frage durch Pfättisch (s. BZ VII 303 ff) hätte ich folgendes beizutragen:

So möchte ich das ἔδει-oportet doch nicht hängen lassen, daſs „jedes etwas für und etwas gegen sich hat“ (305)! Tempus und Modus lassen eine dritte Übersetzung zu, nämlich „sollte“. „Es sollte die Schrift sich (an Judas) erfüllt haben ...“ Ist die Übersetzung richtig, so ergibt sich natürlich eine weittragende Verschiebung des ganzen Verständnisses der Stelle. Nachher muſs dann ein „Aber“ folgen, wo die Erklärung gegeben wird, weshalb das, was „hätte geschehen sollen“, tatsächlich nicht geschah.

Man sieht sofort auch einen andern Weg gewiesen, um das Psalmwort zu finden, auf welches in Apg 1, 16 angespielt wird. Auf die gewöhnlich zitierte Stelle Ps 41, 10 sicher nicht, da es ein Wort über das Apostelamt sein muſs! Nur so nämlich schlieſst sich der Satz mit ὅτι 17 ungezwungen an: „Es hätte das Wort Davids (vom Apostolat) an Judas sich erfüllen sollen, weil er zu uns (Aposteln) gerechnet ward und erlangt hatte den Anteil dieses Dienstes.“ Nun liegt in diesen Worten vom Anteil auch der zitierte Psalm verborgen: Ps 15, in welchem die μερὶς τῆς κληρονομίας nach der positiven und negativen Seite beschrieben wird.

Gerade die negative Seite des Apostolates, deren Schilderung in 18 und 19 ebenfalls eine Anzahl psalmische Wörter aufweist, bringt den erwarteten „Aber“-Satz. „Er hätte sollen“, ..., statt dessen „aber ...“

Wenn man eine einfache Lösung des Widerspruchs zwischen Mt und Act in Bezug auf die Person des Käufers haben will, so beachte man die beiden Verba. In Act steht ἐκτήσατο, bei Mt ἠγόρασαν. Die Verschiedenheit der Verba erlaubt sicher eine verschiedene Übersetzung. Mit „in Kaufverhandlungen stehen“ möchte ich das erste, mit „die Kaufsumme zahlen für“ das zweite übersetzen. Es wird dann von Petrus nach Act lediglich gesagt, daſs Judas über den Acker „im Handel war“, den dann die Pharisäer als seine soi-disants Erben „abschlossen“. Triftiges wird sich dagegen wohl nicht einwenden lassen.

Vom Vorhergehenden aus leitet sich die Forderung her, in γάρ 20 nicht eine Begründung des vorhergehenden Gedankens zu sehen. Offenbar ist derselbe abgeschlossen. Man übersetzt deshalb besser γάρ mit „denn“ im Sinne von „so ... denn“. Progression des Gedankens, statt Subordination!

„Aus diesem Resultat mit Judas“, so räsoniert Petrus weiter, „ergibt sich denn auch, was im Psalmenbuch steht: Es muſs sein Platz geleert werden und ein anderer seinen Posten einnehmen! Laſst uns demnach das jetzt besorgen!“ Man wird gut tun, bei der näheren Feststellung der oben besprochenen Psalmworte auch die Worte zu beachten, in denen 21—26 diese Ersatzwahl nach dem Vorschlage Petri beschrieben wird.

Ein Wort noch über die Todesart des Judas! Sicher ist, daſs er bei einem Sturze geborsten ist. Eine Notwendigkeit, das Erhängen vorausgehen zu lassen, liegt nicht vor, da ἀπήγξατο Matth 27, 5 auch die Bedeutung „Selbstmord begehen“ hat. Läſst man dies gelten, so scheint es am einfachsten, zu sagen: Judas beging Selbstmord, indem er sich — wozu ihm die Gruben des Töpferackers am Bergesabhang wohl Gelegenheit boten — in die Tiefe stürzte, wobei er platzte und so noch in einem zweiten Sinn dem blutigen und entweihten Boden den Namen erwirkte: Blutacker.

Ch. Sigwalt.

Besprechungen.

Lagrange, M.-J., O. Pr. *Évangile selon Saint Marc.* Études bibliques. gr. 8⁰. (CLI u. 456) Paris 1911, Lecoffre. *Fr* 15.—.

Der um die Erforschung des AT hochverdiente Rektor der École biblique in Jerusalem hat durch den vorliegenden Kommentar auch der ntl Exegese einen namhaften Dienst geleistet. In den Études bibliques war bereits ein solcher zum Jo-Ev aus der Feder Th. Calmes' erschienen (vgl. BZ II 434f). Die Synoptiker harrten noch auf eine gründliche Kommentierung. Den Zweifel, ob es methodisch richtiger sei, wie z. B. Loisy die Synopse oder wie die Alten jedes Ev einzeln zu erklären, löst L. durch den Hinweis darauf, daſs ein evangelisches „Diatrion" keinenfalls glückverheiſsender sein würde als das Diatessaron. Wenn er nun mit der Erklärung des 2. Ev beginnt, so will er damit keineswegs ein endgültiges Werturteil über die Hypothese von der Mk-Priorität fällen. Gleichwohl hält er es für notwendig, in der Diskussion mit den „voraussetzungslosen Kritikern", welche übereinstimmend die letztgenannte Annahme machen, eine gemeinsame Basis zu gewinnen. Er scheut sich darum nicht, soweit es möglich ist, Loisys mitunter überraschend treffende Terminologie oder literarische Einkleidung sich zu eigen zu machen. Selbstverständlich bleibt trotzdem sein abweichender Standpunkt von den Forschungsresultaten jenes Gelehrten, der gern Texte kombiniert und mit historischen Möglichkeiten operiert, genügend gewahrt, weil Loisy die Evv-Texte als „Angeklagte", der Verf. aber als „Zeugen" verhört. Überhaupt scheint ihm, die moderne Quellenkritik behaupte mehr, als sie beweise. Sein — vor der Durcharbeitung des Mt und Lk allerdings noch in suspenso gehaltenes — Urteil geht dahin, daſs das Mk-Ev die literarische Fixierung einer mündlichen Tradition, höchstwahrscheinlich der Katechesen des hl. Petrus darstelle. Im übrigen unterwirft er seine Arbeit rückhaltlos dem Urteil der höchsten kirchlichen Lehrautorität.

Die ausführliche Introduction (S. XVIII—CLI) bietet eine vorzügliche Orientierung über alle einschlägigen Einleitungsfragen. Der Verf. geht keinem Probleme, das die moderne Bibelkritik aufgeworfen hat, aus dem Wege. Gleichwohl kann er die Versicherung geben, daſs die Tradition, wonach Mk die Lehrvorträge des hl. Petrus nach dem Tode der Apostelfürsten in Rom niedergeschrieben haben soll, die gröſste Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Der Kommentar bietet eine Übersetzung und die Erklärungen in Form von Anmerkungen. Besonders wichtigen und vielumstrittenen Fragen wird ein eigener Traktat gewidmet. Von diesen interessiert besonders sein Resultat in der Herrenbrüderfrage: Es läſst sich nicht historisch erweisen, daſs die Brüder des Herrn seine Vettern sind. Ebensowenig kann man einen Gegenbeweis gegen den Glaubenssatz von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, der sich auf Schrift und Tradition stützt, führen. Noch aussichtsloser ist das Bemühen, die Herrenbrüder als Söhne Josephs zu erweisen (72—89). Die Dunkelheit der Parabeln will er nicht, wie Knabenbauer, Fonck und Loisy, auf die Reprobationsdekrete Gottes zurückführen. Lieber will er zugeben, daſs

Mk ungeschickt redigiert hat, indem er sich über die Worte des Is und ihr Verhältnis zu den Parabeln nicht klar geworden ist (96—103). Die Perikope von den Dämonen in der Schweineherde lehrt, daſs Jesu Gegenwart höher zu schätzen ist als irdischer Besitz. Christus ist wahrer Gott; denn er zeigt sich als Herrn der Schöpfung ähnlich wie Gott im Buche Job (126—133). Die Schwierigkeiten im synoptischen Bericht über die eschatologische Rede löst Lk, der, gemäſs seinem Plane, suo loco die Weissagung vom Ende der Welt (17, 22 ff) und von der Zerstörung Jerusalems (21, 5 ff) einreiht (328—330). Den angeblichen Widerspruch zwischen Jo und den Synoptikern über den Tag des letzten Abendmahls löst L. ähnlich wie die Quiriniusfrage (vgl. BZ IX 213). Im galiläischen Dialekt wird קומי = primus in der Schriftsprache öfters mit קומי = ante verwechselt. Indem er die neue Kiddusch-Hypothese ablehnt, nimmt er an, Jesus habe entweder das jüdische Pascha antizipiert oder nur kommemoriert, um es durch ein neues zu ersetzen (330—340). Bezüglich des Mk-Schlusses will er die Vermutung, Arist(i)on könne der Verfasser sein, nicht teilen. Die darauf führende Notiz in dem von Conybeare entdeckten Ev stammt aus zu später Zeit (Ende des 10. Jahrh.). Eusebius weiſs davon (im 4. Jahrh.) nichts zu berichten, weil nämlich auch Papias davon schweigt (426—439).

Was die typographische Ausstattung des Kommentars betrifft, so vermiſst man den Fettdruck bei Überschriften. Im Inhaltsverzeichnisse wäre er jedenfalls noch leichter zu entbehren. Auch die technische Anlage des Kommentars ist oft unglücklich. Ohne jede trennende Linie — nur einigermaſsen durch engeren und kleineren Druck unterschieden — schiebt sich mitunter die Fortsetzung eines Traktates zwischen Text und Anmerkungen. In der Literaturübersicht ist mir aufgefallen, daſs die BZ nicht erwähnt ist, wohl aber Rb und ZntW. Aus BZ habe ich nur auf der letzten Seite die Zitierung des Aufsatzes von H. Koch über den erweiterten Mk-Schluſs entdecken können, obwohl z. B. BZ II 154—176, VI 378—392 u. 393—406, VIII 146—161 252—262 Berücksichtigung verdient hätten. Ob nicht überhaupt unser Kommentator noch mehr, als es geschehen ist, die katholische Literatur hätte berücksichtigen können?

Diese wenigen Ausstellungen können und sollen auch keineswegs die Freude darüber beeinträchtigen, daſs die katholische Exegese um einen so notwendigen und gediegenen Kommentar aus sachkundiger Feder bereichert worden ist. Karl Kastner.

Bibliographische Notizen[1].

(Das Erscheinungsjahr 1911 und das Format 8° sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines.

1. Bibliographie.

Votaw, C. W., *Books for New Testament study* (BW XXXVII 289—352): Eine um die im letzten Lustrum erschienenen Bücher vermehrte und revidierte Liste (s. BZ IV 200), die dem present-day student of the NT dienen soll. Catholica sind allerdings recht selten genannt.

2. Einleitung und Werke über mehrere Themata.

Barth, F., *Einleitung in das NT.* 2. Aufl. (VI u. 488. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 7.—): Die empfehlenden Worte, die BZ VI 186 der ersten

[1] K = Karl Kastner, Repetent am Fürstbischöfl. theol. Konvikt in Breslau. R = Dr Adolf Rücker, Privatdozent an der Univ. Breslau.

Auflage dieser „mittleren Einleitung" auf den Weg gegeben wurden, gelten erst recht von der zweiten, da der Verfasser bestrebt gewesen ist, den Wünschen der Rezensenten gerecht zu werden, ohne aber den Charakter des Buches, seine ruhige und nüchterne Behandlung der Aufgabe, zu verändern. R.

Moffatt, J., *An introduction to the literature of the NT* (XXXIX u. 630. Edinburg. Clark. 12 s). — ***Allen, W. C.***, *Moffatts Indroduction* (ExpT XXII 394—396): Hebt die am meisten interessierenden Resultate hervor: Hebr, Eph und die Pastoralbriefe sind nicht von Paulus geschrieben. Johannes, der ziemlich früh den Martertod erlitt, ist nicht der Autor der johanneischen Literatur. Von den katholischen Briefen gehört nur 1 Petr dem 1. Jahrh. an. Mk ist in die Jahre 60—70, Mt zwischen 70—110, Lk ca 90 anzusetzen. A. vermifst in diesem „Buche für junge Studierende" die nötige Reserve gerade in den genannten Thesen und bedauert, dafs Harnacks neuester Beitrag zur Evv-Frage noch nicht Berücksichtigung finden konnte. Die Kritik schliefst mit einer Liste von Druckfehlern und Ungenauigkeiten. K.

Jordan, H., *Geschichte der altchristlichen Literatur* (XVI u. 521. Lp., Quelle & Meyer. *M* 16.—): Hätte von vornherein den Zweck seines Werkes deutlicher kenntlich gemacht, wenn er ihm den Titel „Geschichte der altchristlichen literarischen Formen" oder einen ähnlichen gegeben hätte. J. will nämlich den formalen Gesichtspunkt in erster Linie betonen und weist demgemäfs der altchristlichen Literaturgeschichte die Aufgabe zu, zu beantworten, „wie die christlichen Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte ihren religiösen Gefühlen und theologischen Gedanken schriftlich die Form gegeben, woher sie diese Form genommen, ob sie selbständige Formen gebildet und wie sich diese Formen im Laufe der Jahrhunderte entwickelt haben" (S. 8). Es handelt sich also um eine entschiedene Absage gegen den Begriff der „Patrologie", die vorwiegend dogmengeschichtlich oder einzelbiographisch interessiert sei und deshalb die eigentlichen literarischen Entwicklungsfäden nicht aufzeigen könne. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nur konsequent, wenn J. auch die ntl Literatur völlig mit aufgenommen hat: die Evv und die Apg stehen an der Spitze des Kap. I: Erzählungen und Geschichtsbücher, das weiterhin die apokryphen Evv und Apostelgeschichten, die Märtyrergeschichten, die Chronik und Kirchengeschichte, die Biographien und Heiligenlegenden behandelt. Ebenso zieht Kap. II: Briefe, die Verbindungslinie von dem noch ganz in jüdischem Geist geschriebenen, im 5. Jahrzehnt entstandenen Jak, den von jeder Schablone sich freihaltenden Paulusbriefen, dem 1 Petr, „einer sehr einfachen, schlichten Gemeindepredigt", und den Johannesepisteln über Klemens, Ignatius, Polykarp, Hebräer- und Barnabasepistel, 2 Petr, den J. schon zu den Versuchen der Erweiterung der urchristlichen Briefliteratur, zu den „heteronymen Episteln", rechnet, bis herab zu den Episteln eines Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Kap. III bietet einen analogen Längsschnitt über die Apokalypsen von Johannes bis Hermas. — So erfreulich es ist, unter so sachkundiger Führung einmal auf andern Wegen das grofse Gebiet der altchristlichen Literatur durchwandern zu dürfen, so glaube ich doch, dafs die starke Betonung des formalen Charakters den eigentlichen Kern einer altchristlichen Schrift nicht enthüllt.

Lake, K., *Uit de nieuw-testamentlijke en Oud-christelijke letterkunde* (Theol. Tijdschr. XIV, Heft 1).

Deifsmann, A., *Light from the ancient East: The New Testament, illustrated by recently discovered texts of the Greco-Roman world* (554. Ld., Hodder). — ***Iverach, J.***, *Light from the ancient East* (ExpT XXII 251 bis 254): Eine freudige Anzeige der vorgenannten englischen Übersetzung des berühmten Buches von A. Deifsmann: Licht vom Osten. Die Übersetzung hat L. Strachan besorgt. Eine treue Gefolgschaft Deifsmanns sei die beste Antwort auf die Phantasien Drews' und seiner Schule. K.

Gigot, F. E., *Compendio di storia del NT.* Traduz. ital. di F. B. C. M. (16°. 421. Rom. Ferrari. *L* 3.50): Eine Nacherzählung der ntl Begebenheiten (nach Civ. catt. LXII, II 93).

b) Allgemeines über den Text.

1. Textkritik.

Hutton, E. A., *An atlas of textual criticism. Being an attempt to show the mutual relationship of the authorities for the text of the NT up to about 1000 A. D.* (XVIII u. 125 mit 9 Tafeln. Cambridge, Univ.-Press. 5 s): Der Titel dieses sehr interessanten Buches ist durch die angehängten Tafeln gerechtfertigt. Dieselben sind durch senkrechte und wagerechte Linien in lauter kleine Quadrate geteilt. Die Vertikalkolumnen tragen die Überschrift der verglichenen Stelle, z. B. Mt 13, 52; die Horizontalkolumnen haben am linken Rande die Bezeichnung der betr.253Express: Texteszeugen: die bedeutendsten Majuskeln, einige Minuskeln (leider nach Scriveners und nicht nach Gregorys Numerierung), Übersetzungen, bes. Italahss und Väter. Nun ist in den Quadraten durch ein Kreuz, einen Strich, einen Punkt oder ein P angegeben, ob an der betr. Stelle der alexandrinische, der westliche, der syrische oder ein eigener Text in den verglichenen Hss steht. Die Mt-Tafel enthält z. B. 21, die Mk-Tafel 30, die Lk-Tafel 40, die der paulinischen Briefe sogar 86 verglichene Stellen. Die vorausgeschickte Liste S. 67—125 bietet die griechischen Texte der triple readings, also beim gewählten Mt-Beispiel 13, 52: μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ A(lexandr. Text), μαθ. ἐν τ. β. W(estern Text), μαθ. εἰς τὴν βασ. (Syr. Text). Verf. will dadurch einen raschen, sichern Überblick über den Charakter einer Hs ermöglichen und der noch wenig fortgeschrittenen Kollationierung der Minuskelhss die Stellen bieten, an welchen erfolgreich Probekollationen vorgenommen werden können. Der erste Teil des Buches enthält zahlreiche wertvolle Bemerkungen zu dem auf diese Weise beobachteten textkritischen Befund. Auch Prof. F. C. Burkitt hat ein Kapitel: Notes on selected passages (S. 55—66), beigesteuert.

Camerlynck, A., beantwortet (Collationes Brugenses XVI 95—100) die Frage: *quomodo etiam contra incredulos demonstrare possimus textum S. Scripturae NT esse substantialiter genuinum seu incorruptum, quamvis antiquissima manuscripta saeculo IV et V anteriora non sint.*

2. Sprachliches.

Blafs, F., *Grammatik des ntl Griechisch.* 3. Aufl. Unveränd. Abdruck der 2. Aufl. (Anastatischer Neudruck) (XII u. 348. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 6.—).

Rademacher, L., *Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des NT im Zusammenhang mit der Volkssprache* (Handbuch zum NT, herausgeg. von H. Lietzmann, I, 1. Teil: IV u. 207. Tübing., Mohr. *M* 4.—): Die Lektüre des Buches läfst einen oft vergessen, dafs der Obertitel „Ntl Grammatik“ lautet. Man kann oft lange Partien lesen, ohne dafs man ein ntl Zitat antrifft. Auch das Stellenregister aus dem NT umfafst nur wenig über zwei, das aus andern Autoren, Inschriften und Papyri dagegen fast 10 Seiten. Das ist aber von R. absichtlich so eingerichtet worden. Er will „die, welche es angeht, an den Gedanken gewöhnen, dafs im NT Koine vorliegt und dafs diese Koine sich ebenso geartet auch anderswo findet“ (S. III). Hebräische Einflüsse reduziert demnach R. auf ein Minimum und berührt sich darin mit dem „Theologen Deifsmann, der so früh die Zeichen der Zeit begriff“ und dessen Arbeiten als „epochemachend“ anerkannt werden (S. 14). Am tiefsten steht nach R. die Sprache der Apk (S. 3 u. 182 f). Den Exegeten wird es aber interessieren, dafs R. dazu bemerkt (S. 183, Anm. 1), dafs die erheblichen sprachlichen und stilistischen Differenzen zwischen Apk und Jo-Ev nicht zu einem Schlufs auf verschiedene Autorschaft berechtigen. „Die Bedingungen, unter denen

im Altertum ein Literaturwerk entstand, waren andere als heute, und die bessere sprachliche Form des Evangeliums könnte durch eine literarische Beihilfe erklärt werden." — Das Buch wird zweifellos zum sprachlichen Verständnis des NT sehr viel beitragen. Der Exeget muſs sich mit seinem Inhalt vertraut machen. Er wird dann vielleicht im Bau seiner Wissenschaft da und dort einige Wände etwas anders legen, aber zu gröſseren Umstürzungen liegt kein Anlaſs vor.

Moulton, J. H., *Einleitung in die Sprache des NT* (Indogermanische Bibliothek, herausgeg. von H. Hirt und W. Streitberg, 1. Abt., 1. Reihe: Grammatiken. XX u. 416. Heidelberg, Winter. *M* 7.20): Unter Beihilfe von A. Thumb und Havers ist die von R. Knopf im ThJb XXVI 235 gewünschte Übersetzung von M.'s Grammar of New Testament Greek I. Prolegomena (s. BZ IV 419; V 194; VIII 188) zu stande gekommen; doch ist das Buch keine bloſse Übersetzung der 3. Auflage des berühmten englischen Werkes, sondern eine erweiterte und verbesserte 4. Ausgabe desselben. Die Parallelen aus dem englischen sind nach Möglichkeit durch solche aus dem deutschen Sprachschatze ersetzt. Die Vorzüge, die Thumb an der englischen Ausgabe rühmte, gelten darum in erhöhtem Maſse von der deutschen, daſs nämlich kein anderes Werk in gleicher Weise den wissenschaftlichen Stand der ntl Sprachforschung darstellt. „Die sprachlichen Erscheinungen werden sowohl im Zusammenhang des Textes und der textkritischen Probleme wie im Rahmen der gesamten griechischen und besonders hellenistischen Sprachentwicklung gewürdigt, und darin liegt der Reiz und der Wert von M.s Arbeit" (Thumb in der Einführung S. xı). R.

Robertson, A. T., *Kurzgefaſste Grammatik des ntl Griechisch mit Berücksichtigung der Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Κοινή-Forschung.* Deutsche Ausgabe von H. Stocks (XVI u. 312. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Die im Titel schon angeführte Beiziehung sprachvergleichenden Materials ist sehr reichlich (auch Sanskrit, Gotisch u. a. kommt dabei zu Wort) und bildet ein Charakteristikum dieser Grammatik. Der Übersetzer hat sie auch teilweise neu bearbeitet und „die in der koptischen, syrischen u. dgl. Literatur sich findenden Lehnwörter ins Auge gefaſst" (Vorw.). Weiteren Kreisen wird auch das reichhaltige Literaturverzeichnis, in dem z. B. die Editionen der Inschriften und Papyri genannt sind, sehr willkommen sein.

Rouffiac, J., *Recherches sur les caractères du Grec dans le NT d'après les inscriptions de Priene* (110. P., Leroux).

Zorell, F., S. J., *Novi Testamenti Lexicon graecum* Fasc. 2—3: ab εἰς usque ad πρεσβύτερος (Cursus Scripturae Sacrae: S. 161—480. P., Lethielleux): Vgl. oben S. 186f.

Van der Hoeven, C., *Beknopte Grieksch-Hollandsche Woordenlijst op het NT. Vrij bewerkt naar Kuhne's Ntl Wörterbuch* (204. Rotterdam, Bredée).

Weiſs, B., *Der Gebrauch des Artikels bei den Gottesnamen.* Exeget. Studie (StKr LXXXIV 319—392 503—538): Nicht stilistische Willkür, sondern sprachliches Empfinden leitete die Schriftsteller bei Setzung bzw. Auslassung des Artikels vor θεός und κύριος.

Burkitt, F. C., *Life, Ζωή, Ḥayyîm* (ZntW XII 228—230): Dem griechischen Femininum ζωή haftet etwas „Romantisches" an, das dem hebräischen Plural חַיִּים fehlt, das mehr dem griechischen βίος entspricht, während sich נֶפֶשׁ vielfach mit ζωή berührt.

Soden, Hans v., *Μυστήριον und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche* (ZntW XII 188—227): Im NT bezeichnet μυστήριον das Reich Gottes oder die Lehre von Christus, weil und sofern sie eschatologischen Charakters ist. Die schon in der altlateinischen Bibel sich findende Übersetzung sacramentum, die einem militärischen Terminus entspringt, wird von Tertullian auf die Taufe angewendet.

3. *Ausgaben.*

Hoskier, H. C., *The Elzevir New Testaments of 1624 and 1633* (JthSt XII 454—456): Verteidigt sich gegen Nestles (vgl. oben S. 186) Vorwurf falscher Lesungen. — *Evangelium Gatianum* (ebd. 456): Der Mk Lk Jo-Text von h ist irisch. — *The Antinoe Gothic-Latin fragment* (ebd. 456f): Die gotische Übersetzung geht auf ein sehr altes Graeco-Syriac-Latin stem zurück. — **F. C. Burkitt**, *Additional note* (ebd. 457—459): Erhebt Bedenken gegen die irische Lokalisierung von h und weist darauf hin, daſs die vom altlateinischen Text und von der Vulgata abweichenden Sonderlesarten in f, also die italienische Italaform, mit der gotischen Bibelübersetzung verwandt sind.

Novum Testamentum *D. N. Iesu Christi graece e codice Vaticano latine e Vulgata* (18. P., Lecoffre. *Fr* 2.—): Wo Codex B lückenhaft ist oder nach des Herausgebers Meinung unrichtigen Text bietet, wurden andere handschriftliche Zeugen zu Hilfe genommen. Immer aber nennt der Editor die Hs, auf welcher er fuſst. Leider sind die griechischen Lettern zu klein, bzw. der Druck zu eng.

Gregory, C. R., *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griech. NT* (Versuche und Entwürfe Nr 5: IV u. 52. Lp., Hinrichs. *M* 1.50): Befragt die ntl Fachgenossen, von denen eine, allerdings sehr unvollständige Liste beigegeben ist, über die Veranstaltung der geplanten Neuausgabe. G. will einen neuen Text herstellen und den Apparat von allem Unnötigen und Bedeutungslosen entlasten. Vgl. J. Sickenberger, ThR X 429—431.

4. *Griechische Handschriften.*

Goodspeed, E. J., *New Testament manuscripts in America* (BW XXXVII 420—424): Eine Übersicht über den Bestand unter Beigabe von 3 Abbildungen (der neu entdeckten Toronto-Gospels als Frontispiece, der Syracuse- und der Haskell-Gospels).

Goodspeed, E. J., *The Toronto Gospels* (AmJTh XV 268—271): Eine bisher unbekannte Evv-Hs des XI./XII. Jahrh. in der Universitätsbibliothek von Toronto.

Lake, K., *Codex Sinaiticus Petropolitanus. The NT, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas.* Now reproduced in facsimile, with a description and introduction to the history of the Codex (4⁰. Oxford, Clarendon Press. 168 *s*).

Vogels, H. J., *Alttestamentliches im Codex Bezae* (oben S. 149—158).

Stornajolo, C., *Miniature delle omilie di Giacomo monaco (Cod. Vatic. gr. 1162) e dell' evangeliario greco Urbinate (Cod. Vatic. Urbin. gr. 2).* Con breve prefazione e sommaria descrizione (Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi. Ser. minor. Vol. I: 4⁰. 22 S. u. 93 Tafeln. *M* 35.—): Die Tafeln 1—91 enthalten die Miniaturen, die beiden letzten (92 u. 93) auch Schriftproben dieser beiden aus dem 12. Jahrh. stammenden Codices.

Sophronios Leontopoleos, *Εὐαγγέλιον Μαρίας τῆς Παλαιολογίας* (Ἐκκλ. Φάρος 1911, 273—304 353—405).

De Zwaan, J., *Minuskelgruppen in 2 Petri und Judas* (ZntW XII 76—82): Der neueste Herausgeber dieser Briefe (s. BZ VIII 221 und die inzwischen erschienene Rezension darüber von W. V. Hague, ThLz XXXVI 267f) nimmt an: Zwischen BℵAC und den jüngeren KL sei eine Minuskelgruppe einzuschieben, welche durch vier Familien (die von 214, 27, 13 und 100) repräsentiert wird.

5. *Übersetzungen* (morgenländische, abendländische in chronologischer Folge).

Merx, A., *Die vier kanonischen Evv nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift.* II. Teil: *Erläuterungen.* 2. Hälfte (Schluſsband): *Das Evangelium des Johannes.* Mit Registern für das ganze Werk

nach dem Tode des Verf. herausgeg. von J. Ruska (VIII u. 587. B., Reimer. *M* 16.—): Schlufs des BZ I 201, IV 202 angezeigten grofsen Werkes. M. betrachtet Jo als Mystiker, der sich den historischen Jesus der Synoptiker, besonders des Mt — M. hält den „gereinigten Mt" für älter als Mk (29[1]) —, nach seinen hellenisch-philosophischen Ideen umgebildet und als Inkarnation Gottes angesehen hat. Er versetzt die Abfassungszeit zwischen 120 und 150. Als reiche textkritische Materialiensammlung wird auch der M.s Werk begrüfsen können, dem dessen Methode viel zu subjektiv und willkürlich ist.

Lewis, A. S., *The text of the Sinai Palimpsest* (Exp 8. S. VII 1—15): Teilt interessante Einzelheiten mit über die Resultate der neuen Kollation des Syrsin durch Dr Hjelt. Es handelt sich vor allem um die Lesarten, wo die Ausgaben von Burkitt und der Verfasserin differieren. K.

Lewis, A. S., *The Sinaitic Syriac Gospels* (ExpT XXII 477—478): Ein ähnliches Referat über Hjelts Kollationen wie im vorgen. Aufsatz. K.

Vogels, H. J., *Drei parallele Varianten im altsyrischen Evangelium* (oben S. 263—265).

Vogels, H. J., *Eine interessante Lesart des Diatessarons* (oben S. 54f).

Reil, J., *Der Bildschmuck des Evangeliars von 1221 im Syrischen Kloster zu Jerusalem* (ZdPV XXXIV 138—146): Mit 4 Tafeln. — A. Baumstark (Ochr N. S. I 134—136) kündet eine vollständige Ausgabe an.

The Coptic version *of the NT in the southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic with critical apparatus literal, English translation, register of fragments and estimate of the version.* 3 Bde (XII u. 648. 479. 399 mit 10 Faksimile-Tafeln. Oxford, Clarendon Press. £ 4 4 *s*): Die 3 Bände dieser wertvollen, alle früheren Arbeiten zusammenfassenden Ausgabe enthalten die 4 Evv.

Conybeare, F. C., *The Old Georgian Version of Acts* (ZntW XII 131 bis 140): Ediert eine griechische Rückübersetzung einer georgischen Athoshs saec. XII, bestehend aus 6 Blättern, und gibt textkritische Anmerkungen dazu. Die altgeorgischen Texte verdienten mehr Beachtung, als sie bisher fanden. 3 Autotypien der Hs sind dem Aufsatz beigefügt.

Buchanan, E. S., *The four Gospels from the Codex Veronensis (b). Being the first complete edition of the Evangeliarium Purpureum in the Cathedral Library at Verona with introduction descriptive of the MS* (Old Latin Biblical texts Nr 6: 4°. XXIII u. 198 mit 2 Faksimiles. Ld., Frowde. 21 *s*).

Morin, G., O. S. B., *Un nouveau feuillet de l'Itala de Freising (MS. r des Épîtres Paulines)* (Rbén XXVIII 221—227): Das auf den Einband geklebte Blatt (saec. VI) enthält fast vollständig 2 Kor 5, 1—6, 3 in einer vorhieronymianischen Textgestalt.

Hoskier, H. C., *The golden Latin Gospels in the library of J. Pierpont Morgan (formerly known as the „Hamilton Gospels" and sometimes as king Henry the VIIIth's Gospels).* Now edited for the first time with critical introduction and notes and accompanied by four full-page facsimiles (2°. CXVI u. 363. N. Y. 1910, privately printed): Eine nur in 200 Exemplaren gedruckte und sehr schön und vornehm ausgestattete Untersuchung dieser bisher noch nicht genügend beachteten (vgl. Gregory, Textkritik des NT S. 635, Nr 5), aber „zweifellos wichtigsten" Vulgatahs der Evv in Amerika, die von den Mönchen eines irischen Klosters (daher viele Schreiber im 7. oder 8. Jahrh.) mit Goldbuchstaben auf Purpurpergament geschrieben worden ist. H. gibt auf Grund eines sehr eingehenden Studiums der Hs eine Kollation an der Hand der Clementina v. J. 1592 unter Berücksichtigung des Zeugnisses der griechischen Codd. (besonders der von Tischendorf noch nicht benutzten), der übrigen Versionen und der Väter. Voran geht eine minutiöse Beschreibung der Hs (S. 1—71). und dieser ist eine textkritische Würdigung der Morgan-Hs als Indroduction (S. xi—cxvi) vorangestellt: „We have a wonderful and complete history of the text in this one MS" (S. cxiv). Es werden Be-

ziehungen zu a d h festgestellt, Charakterisierungen des im 5. Jahrh. nach Irland gewanderten Bibeltextes und Klassifizierungen anderer altlateinischer Hss gegeben. S. xcviii enthält einen Stammbaum, der die Textentwicklung von Justin bis zum J. 1254 veranschaulichen soll. Die Textkritik der lateinischen Evv hat also durch diese reichhaltige Edition wertvolle neue Anregungen und Kenntnisse erhalten. — Vgl. E. Nestle, ThLbl XXXII 265—268 und E. J. Goodspeed, BW XXXVIII 67—70.

Rühl, F., *Zur Herkunft des lateinisch-gotischen Bibelfragmentes* (ZntW XII 85f): Vgl. BZ VIII 404. Es ist wahrscheinlich in vandalischem Besitz gewesen und bei Kriegen nach Ägypten geschleppt worden.

Grünenthal, O., *Die Übersetzungstechnik der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung.* Diss. Breslau 1909 (36 S.): Erscheint vollständig im Archiv f. slavische Philologie XXXI. G.

Le saint Évangile *de N.-S. Jésus-Christ et les Actes des Apôtres* (32°. XX u. 492. Lyon, librairie du Sacré-Cœur. *Fr* —.30): Eine nach dem Vorbild der italienischen Hieronymus-Gesellschaft gefertigte Textausgabe, für weitere Kreise bestimmt. Die Übersetzung ist nach dem griechischen Text unter gelegentlicher Heranziehung der Vulgata gefertigt; kurze Anmerkungen sowie eine Karte von Palästina und der Reisen des hl. Paulus und Pläne von Jerusalem und des Tempels sind beigegeben. Seppelt.

Herschel, W. J., *A Gospel monogram. Consisting of the entire texts, R. V., of the four Gospels in a parallel harmony, together with a continuous monogram combining them exhaustively* (550. Ld., S. P. C. K. 5 *s*).

c. Allgemeines über den Inhalt.

1. Kritik und Theologie.

Bachmann, Ph., *Doppeltes oder ungeteiltes Evangelium?* (NkZ XXII 413—449): Die von Harnack (vgl. BZ VIII 441) angenommene Entwicklung in den vier Stufen: 1. Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. messianische Ansprüche Jesu und Lehre von der sühnenden Kraft seines Todes, 3. Evangelium der Urgemeinde vom Tode Christi, 4. Pauli Theologie wird in diesem umgearbeiteten Vortrage dahin korrigiert, dafs das Evangelium Jesu vom Reiche und das von seiner eigenen Person keine zwei unterscheidbare Gröfsen darstellen (429), dafs die apostolische Christologie und Soteriologie nur eine folgerichtige Entfaltung des Selbstzeugnisses Jesu sind (440), dafs also zwischen beiden „eine umfassende sachliche Kongruenz, eine qualitative Übereinstimmung, eine wesentlich innere Einheit" herrscht (447).

Edghill, E. A., *The revelation of the Son of God* (IX u. 156. Ld., Macmillan. 3 *s*).

Brook, R., *The living Christ and the christian life* (Interpreter VII 176—186): Hebt den Unterschied zwischen den übrigen Religionen und dem Christentum hervor, der vor allem darin zu suchen ist, dafs in letzterem die Persönlichkeit Jesu Christi zentrale Bedeutung hat. Das zeigt sich besonders in dem Mitleben mit Christus, wie es Paulus und Jo schildern. K.

Heinrici, G., *Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?* (Internationale Wochenschrift V, Nr 14): Gibt in kurzen Zügen die Grundgedanken des Christentums gegenüber den Mysterien wieder und nennt das Christentum am Schlufs nach seinem Gesamtcharakter eine Antimysterienreligion, die nicht „eine Erlösung vom Leibe durch Askese und Entrückung, sondern eine Verklärung des Leibes durch den Wandel im Geist" verkündet. Bauer.

Bacon, B. W., *The mythical collapse of historical christianity* (HJ IX 731—753): Weder das Dogma der Traditionalisten, noch der vage Eklektizismus der Verteidiger der „Christ-idea", sondern das Zusammenwirken der Historiker und Philosophen, die die Grundlinien des Lebens und Werkes des historischen Jesus darstellen sollen, vermögen eine Wiederbelebung des wissenschaftlichen historischen Kritizismus herbeizuführen.

Mariano, R., *Il Cristo ed il Cristianesimo secondo il modernista A. Loisy. Con un appendice: Don Romolo Murri è egli, sì o no, un modernista?* (Scritti vari XI: 358. Florenz, Barbera): Vom philosophischen Standpunkt aus (nach L. Tondelli, Scuola catt. 4. S. XX 205—208).

Holtzmann, H. J., *Lehrbuch der ntl Theologie.* 2., neubearb. Aufl., herausgeg. von A. Jülicher und W. Bauer I (XX u. 580. Tübingen, Mohr. *M* 12.—).

Sheldon, C. H., *New Testament Theology* (371. Ld., Macmillan. 6 *s* 6 *d*): Man könnte das vorliegende Buch eine knapp und klar geschriebene Einleitung ins NT nennen. Das Werk ist für Studierende berechnet und bringt darum weder in der Literaturangabe noch in seinem Inhalt Überraschungen (nach ExpT XXII 318). K.

Knowling, R. J., *Messianic interpretation and other studies* (Ld., S.P.C.K. 3 *s*): Behandelt wichtige Fragen für die Kunde des Urchristentums: Messianität, Trinität, paulinische Theologie im Verhältnis zur Lehre Christi, St Pauls Eschatologie, die medizinische Sprache des Lk usw. (nach ExpT XXII 268). K.

Hugon, E., *Les preuves scripturaires du dogme de la Trinité* (Revue thomiste 1911, 277—301).

Seeberg, R., *Nähe und Allgegenwart Gottes.* Nebst einem Anhang: *über die ältesten trinitarischen Formeln.* 3. Taus. (BZSF VII. S., 1. H.: 45. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.60): Ntl Probleme behandelt besonders der Anhang. Danach ist Jesus Christus unter der Bezeichnung Herr oder Sohn in das trinitarische Bekenntnis aufgenommen worden, weil er Träger des Geistes war, nicht aber, weil man an eine metaphysische Gottsohnschaft glaubte. Der Hl. Geist galt als weibliches Prinzip; er war die Idee der himmlischen Stadt, die Braut Christi und die Mutter der Christen (der Kirche). Erst Johannes habe die Spekulation vom Parakleten, dem Vollender des Erlösungswerkes, eingeführt. Auch die Formel Mt 28, 19 „Vater und Sohn" sei nicht ursprünglich.

Adrian, J., *Psychologie des christlichen Glaubens nach der Darstellung der Hl. Schrift.* Beilage zum Jahresbericht der privaten höheren Mädchenschule am Ursulinenkloster zu Erfurt (IV u. 110. Erfurt 1910, Selbstverlag. *M* 1.25): Eine schöne und tiefgreifende Darstellung, die auch erbauliche Zwecke verfolgt. Mehr vorbereitend wird der Glaube im Paradiese, in der Patriarchenzeit und in der mosaischen Zeit besprochen und dann zum Hauptthema, dem christlichen Glauben, übergegangen. Maria (nicht Christus) hat uns das höchste Vorbild gläubiger Gesinnung gegeben. Hervorragende Typen sind auch der mannhafte Glaube des Petrus und der tiefer als die Synoptiker sehende, ans Sittliche anknüpfende Glaube des Johannes, wie auch der Rechtfertigungsglaube Pauli. Trotz der Subjektivität des Glaubensaktes ist er an die Kirche gebunden, wie Paulus im „Magnificat der Glaubenseinheit der Kirche" (Eph 1) lehrt.

Warfield, B., *On the biblical notion of renewal* (PrthR IX 242—267): Verfolgt den Gedanken der Bibel von der Wiedergeburt und Geisteserneuerung namentlich in den Paulinen, wo er in Röm 7 den klassischen Text über diesen Punkt biblischer Theologie findet. Die Untersuchung schliefst ein dogmengeschichtlicher Ausblick. K.

Koch, E., *Die Lehre von der heiligen Taufe nach Schrift und Bekenntnis.* Eine Handreichung an unsere Gemeindeglieder zur besseren Würdigung ihrer Bedeutung (39. Lp., Deichert. *M* —.50): Eine populäre Verteidigung der Einsetzung des Taufsakramentes durch Christus gegen die moderne religionsgeschichtliche Ableitung (Heitmüller). Freilich sei die Wiedergeburt keine „Umwandlung der sittlichen Persönlichkeit oder eine Einpflanzung eines neuen, religiös-sittlichen Lebenskeims" nach der katholischen Formel ex opere operato, sondern „eine von Gott gewirkte Neugestaltung des Verhältnisses zu ihm" (S. 36).

Brognard, Ch., *Les origines de la Sainte-Cène* (Rev. chrét. 1911 Febr., 164 bis 170).

Barbier, H., *Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène* (V u. 117. Saint-Blaise, Foyer solidariste. *Fr* 4.—).

Fiebig, P., *Das kultische Opfer im NT* (ZwTh LIII 253—275): Im Gegensatz zu O. Schmitz (s. oben S. 70) sieht F. in den ntl Aussagen über Jesu blutigen Opfertod eine Übertragung des jüdischen Sühnopferkultes (vgl. sein Buch: Jesu Blut, ein Geheimnis, 1906).

Behm, J., *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht* (VIII u. 208. Lp., Deichert. *M* 4.50): Eingehende Untersuchungen über diesen weit verbreiteten urchristlichen Gebrauch besonders bei Heilungen und Segnungen, bei Ordinationen und Taufen. Bei letzteren ist die Handauflegung christliche Neuschöpfung, bei der Ordination ist sie aus dem Judentum übernommen, beidemal erblickte man darin ein real wirksames Symbol, eine wirkliche Geistesübertragung. Auch die Krankenheilungen, bei denen die Handauflegung dem Brauch und Glauben aller Völker und Zeiten entsprach, sind als physische Kraftübertragungen zu erklären. Jesus fühlte sich im Besitze dieser das Natürliche überragenden Gotteskraft und hat deshalb diese allgemein verstandene symbolische Handlung gewählt. Dadurch ist auch der Unterschied gegenüber den nichtchristlichen Handauflegungen gewahrt und die Annahme einer Entlehnung (Analogie, nicht Genealogie!) überflüssig. Die interessante Studie enthält eine reiche Fülle religionsvergleichenden Materials, das in richtiger Einschätzung vorgeführt wird, und zieht zahlreiche ntl und patristische Texte bei. S. 198 verwahrt sich aber B. dagegen, dafs man in seiner Deutung der urchristlichen Geistesübertragung einen „Vorboten des Katholizismus" erblicke.

Emmet, C. W., *The eschatological question in the Gospels and other studies in recent NT criticism* (254. Ld., Clark. 6 *s*).

Brooke, H., *The fast and features of the Lord's return* (124. Ld., Scott. 2 *s*).

Simpson, J. S., *The resurrection and modern thought* (460. Longmans. 15 *s*): Die umfassendste Darstellung der christlichen Lehre von der Auferstehung. S. ist der Verfasser des Artikels „Resurrection" im Dictionary of Christ and the Gospel (nach ExpT XXII 462—463). K.

Blau, L., *Die Ehescheidung im NT* [ungar.] (Magyar-Zsidó Szemle [Ungar.-jüd. Revue] 1911 Nr 2).

Batiffol, P., *Les premiers chrétiens et la guerre* (RClfr LXVII 222—242): Ein Extrait aus dem Bulletin de la Ligue des catholiques français pour la paix 1911, 1. Trimester. Die ersten beiden Abschnitte behandeln die ntl Auffassungen. Ursprünglich begegnen wir dem Verzicht auf Verteidigung mit dem Verbot, das Schwert zu ziehen, und dem Ertragen der Verfolgungen, aber doch auch einer Hochachtung des Soldatenstandes wie überhaupt jeder staatlichen Autorität. Gleichwohl gilt der Krieg als Gottesgeifsel und der Friede als Gottesgeschenk.

Thompson, J. M., *Miracles in the NT* (XV u. 236. Ld., Arnold. 3 *s* 6 *d*).

Fox, F., *What does the NT teach about healing?* (Bs 1911, 233—248.)

2. Urchristentum.

Dunin-Borkowski, St. von, S. J., *Die alten Christen und ihre religiöse Mitwelt* (ZkTh XXXV 213—252): Eine Auseinandersetzung mit den modernen religionsgeschichtlichen Forschungen besonders hinsichtlich der methodischen Seite. Genaue Betrachtung läfst manche Ähnlichkeit zurücktreten. Doch bleiben „ein gleicher Sprachschatz, uralte heilige Formeln und allgemein menschliche religiöse Erfahrungen, vorchristlich und christlich, Anlässe und Anregungen aus der Umwelt, und im Morgendämmern des christlichen Aufgangs die Stimme der anima naturaliter christiana".

De Zwaan, J., *De oorsprong des Christendoms volgens Prof. Bolland* (Theologisch Tijdschrift XLV 119—178): Fortsetzung des oben S. 193 angezeigten Artikels.

Müller, J., *Die Entstehung des persönlichen Christentums der paulinischen Gemeinden.* 2., wohlf. Aufl. (IV u. 306. Lp., Hinrichs. *M* 4.—): Die Darstellung dieses i. J. 1898 zum ersten Male unter dem Titel „Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden" erschienenen Werkes beschäftigt sich 1. mit Wesen und Inhalt des Evs, 2. mit seiner Wirkung und 3. mit der Entstehung des neuen Lebens durch innere Wandlung und Taufe.

Kellner, Die Entstehung der ersten Christengemeinde in Rom (Pastor bonus XXIII 529—535 577—584): K. erörtert 1. die Vorbedingungen, 2. die Quellennachrichten zur Entstehung der ersten Christengemeinde in Rom, betont unter 1 besonders die Schwierigkeiten, die einer solchen Gründung unter Kaiser Claudius entgegenstanden. Aus der Apg und der Tradition ist es sicher, dafs Petrus bis 43 in Jerusalem bzw. Palästina und Syrien gewirkt hat. Unmöglich sei es, dafs Petrus 42/43 nach Rom ging. Petrus kam erst unter Nero nach Rom. Ende 54 hat er die römische Gemeinde gegründet und organisiert. Am 29. Juni 55 erlitt er den Martertod. Im Mai 55 kam Paulus nach Italien, betrat Rom als Gefangener, übernahm und vollendete das Werk des Petrus, setzte Linus als Bischof der römischen Kirche ein. Zum Schlufs weist K. die „höchst verkehrte Ansicht" ab, die beiden Apostel hätten in den letzten Jahren ihres Lebens gleichzeitig in Rom gelebt und gewirkt. Andres.

Lake, K., The Judaistic controversy and the Apostolic council (Church Quart. Rev. 1911, Jan.).

Schmitt, Ch., War die erste christliche Gemeinde eine pneumatisch-charismatische Demokratie oder Monarchie (Pastor bonus 1911 März, 358—363).

Bailey, J. W., The teacher in the early church (BW XXXVIII 50—58): Die Lehrer bildeten einen eigenen Stand, dessen Organisation als Werk des Hl. Geistes galt und dem sie sich ganz widmeten; daher der Unterhalt von seiten der Gemeinden.

De Labriolle, P., „Mulieres in ecclesia taceant". Un aspect de la lutte antimontaniste (Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrétiennes I 1—24 103—122): Dafs Paulus der Frau zwar nicht das Lehren, aber das Prophezeien gestattet, und die Existenz christlicher Prophetinnen (Töchter des Philippus) bildeten in den montanistischen Kämpfen zu lösende Schwierigkeiten.

Mosiman, E., *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht* (XVI u. 137. Tübingen, Mohr. *M* 4.50): Die drei ersten Kapitel beschäftigen sich mit den ntl Aussagen, Kap. 4 behandelt ekstatische Äufserungen in der Religionsgeschichte aufserhalb des NT, Kap. 5 die gegenwärtige „Pfingstbewegung". Kap. 6 bringt die Erklärung. M. vertritt die Anschauung (S. 130): „Das Reden mit anderen Zungen an Pfingsten war wesentlich dieselbe Erscheinung wie das korinthische und das moderne Zungenreden, nämlich ein unverständliches ekstatisches Reden; die Überlieferung aber hat es zu einem wunderbaren Reden in unbekannten fremden Sprachen vergröfsert und der Verfasser der Apg hat es dann so weiter überliefert." Wenn das moderne Sprachenreden auch rein menschlich aus dem „Unterbewufstsein" zu erklären sei, so könne das ntle doch Wirkung des göttlichen Geistes sein.

Bovet, P., Le parler en langues des premiers chrétiens et ses conditions psychologiques (Revue de l'hist. des religions LXIII 296—310): Die hebräische Prophetie (Joel) beeinflufst die erste christliche Prophetie (in Palästina Apg 2 und 10, 46) (automatismes vocaux émaillés d'archaïsmes, etc.). Diese wird als parler étrange aufgefafst und veranlafst Nachahmungen durch die Glossolalie (Korinth). Nach dieser wurde dann wieder die Xenoglossie in Apg 2 unter Veränderung erklärt.

3. *Judentum und Heidentum in urchristlicher Zeit und Religionsvergleichung.*

Schürer, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.* 4. Aufl.: *Register zu den 3 Bänden* (117. Lp., Hinrichs. *M* 3.—).

Trzeciak, St., *Literatura i religia u żydów za czasów. Chrystusa pana.* 2 Bde. (Warschau, Szczepkowski): Das Werk, entstanden aus Vorlesungen an der geistlichen Akademie zu Petersburg, behandelt das Geistesleben und die Religion der Juden zur Zeit Christi, vermittelt also polnisch sprechenden Kreisen, was den Deutschen Schürer, Bousset, Felten u. a. lehren. Die Gründlichkeit des Buches, wovon die vielen Zitate aus zeitgenössischen Schriftstellern zeugen, und seine lebhafte, interessante Darstellungsweise lassen es seiner Aufgabe, in dem jungen Klerus die Liebe zu biblischen Studien zu erwecken, ganz und gar gewachsen sein. Jedoch ist es wohl methodisch nicht zu empfehlen, aus den Zeremonialvorschriften des Talmud, dessen Kodifikation ja erst um 200 n. Chr. erfolgt war, auf die Zeremonien bei den jüdischen Festen zur Zeit Christi zu schliefsen, da sie sich in dieser Zeit zum Teile wenigstens mehr oder weniger geändert haben. Sehr zu begrüfsen ist die reichliche Literaturangabe. Raczek.

Grefsmann, H., *Eine neuentdeckte jüdische Schrift aus der Zeit Christi* (Intern. Wochenschrift V 257—266): Die von Schechter, dem Präsidenten des jüdisch-theologischen Seminars in New York, veröffentlichte, übersetzte und „Fragmente der Zadokitischen Sekte" benannte Schrift schlägt der Verfasser vor, „Damaskusschrift" zu titulieren. Die These Margoliouths, dafs die Schrift einen christlichen Ursprung habe, dafs daher unter der „Wurzel aus Israel und Aaron" — nach den Judenchristen — Johannes der Täufer, unter dem „Lehrer der Gerechtigkeit" Jesus, als eine Art zweiten Messias, zu verstehen sei und dafs Paulus als der „Mann des Spottes" bezeichnet werde, hält Gr. wohl mit Recht für unmöglich. Mit einer Inhaltsangabe schliefst er seine Abhandlung, indem er für die Entstehungszeit der Schrift das erste vor- oder nachchristliche Jahrhundert ansieht. Eckhardt.

Freimann, M., *Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum?* (MGWJ N. F. XIX 160—176): Die herodianischen Fürsten fürchteten für ihren Thron. Scheinpharisäer — nicht echte — waren die Feinde Jesu. Die Schilderungen der Schuld der Juden am Tode Jesu beruhen auf späteren Umbildungen. Nicht das Judentum, sondern Rom verfolgte das Christentum — auch nach Paulus.

Frey, J.-B., *L'angélologie Juive au temps de Jésus-Christ* (RSphth V 75 bis 110): Unter Hinweis auf zahlreiche Stellen in den späteren jüdischen Apokalypsen usw. wird eine vollständige Darstellung der Lehre über die guten Engel und die Dämonen gegeben.

Wabnitz, A., *Note supplémentaire sur le Paradis du Hadès* (RThQr XX 130—134): Zu den oben S. 194 notierten Artikeln werden noch zwei Talmudtexte beigefügt, welche auch den jüdischen Glauben an ein Paradies im Hades bezeugen. — ***Ders.***, *Addition à la note supplémentaire sur le Paradis du Hades* (ebd. 135—138): Auch die christlichen Schriftsteller des 1. und 2. Jahrhunderts sprechen dafür und deuten das Wort Christi zum reuigen Schächer in diesem Sinn.

Rogers, C. F., *How did the Jews baptize?* (JthSt XII 437—445): In biblischen Zeiten und während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte ist eine Immersion bei den Juden nicht nachweisbar. G.

Holtzmann, O., *Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum* (ZntW XII 90—107): Die ersten Christen übernahmen ihre Gebetsstunden aus dem Judentum, während das Judentum selbst seine Gebetssitten nach der Zerstörung Jerusalems etwas geändert hat.

Kampmeier, A., *Did the Sanhedrin exist at the time of Jesus?* (Open Court 1911 Nr 4.)

Pick, B., *The personality of Jesus in the Talmud* (The Monist XX [1910]).

Rensi, G., *La personalità di Gesù nel Talmud* (Coenobium 1910).

Pick, B., *The followers of Jesus in the Talmud* (The Monist XX [1910]).

Cumont, Fr., *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit.* Autorisierte deutsche Ausgabe von

G. Gehrich. 2., verm. u. verb. Aufl. (XX u. 224 mit 26 Abbildungen und 4 Tafeln sowie einer Karte. Lp., Teubner. *M* 5.—): Auf dieses die wichtigsten Resultate von Cumonts grofsem Werke: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (2 Bde, Brüssel 1899 und 1896) in deutscher Übersetzung wiedergebende Buch sei auch in diesem Zusammenhange besonders aufmerksam gemacht, obwohl die Hauptergebnisse für die ntl Wissenschaft zeitlich und örtlich negativ lauten. Der Mithriazismus ist eigentlich erst gegen Ende des 1. Jahrh. n. Chr. ins römische Reich eingedrungen und hat als Soldatenreligion vom 2. Jahrh. ab gröfsere Verbreitung gefunden. Die dem Buche beigefügte Karte der Verbreitung der Mithrasmysterien weist sodann in Palästina, Syrien, Vorderkleinasien, Griechenland und Ägypten fast keine Einträge auf, zeigt also, dafs in diesen Reichen, vor allem im Hellenismus, der Mithraskult ausgeschlossen blieb. Die Bestimmung der häretischen Strömungen, die im NT bekämpft werden, wird diese Tatsachen mehr als bisher in Rechnung ziehen müssen.

Bonhöffer, A., *Epiktet und das NT* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten X: XII u. 412. Giefsen, Töpelmann. *M* 15.—): Der erste Teil dieser gründlichen und interessant dargestellten Untersuchungen gilt dem Nachweise, dafs eine Beeinflussung Epiktets (lehrte ungefähr von 100 bis 130) durch das NT nicht stattgefunden hat (gegen Th. Zahn und K. Kuiper). Umgekehrt bestreitet B. aber auch die Beeinflussung des NT durch stoische Gedanken. Nur eine zu oberflächliche Parallelenbetrachtung habe ein Abhängigkeitsverhältnis, besonders des Paulus von der kynisch-stoischen Popularphilosophie, behauptet. Weder Paulus (gemessen nach den vier Hauptbriefen, Phil, 1 Thess und Kol) noch die Synoptiker, noch die johanneische Logoslehre, noch Jakobus sind stoisch beeinflufst und auch die Areopagrede Pauli, die B. für spätere Erfindung hält, verrät keine gründlichere Kenntnis hellenischer Literatur [gerade dann kann sie aber echt sein!]. Die zweite Hälfte des Buches enthält dann eine sehr eingehende Vergleichung Epiktets mit dem NT hinsichtlich des Wortschatzes, einzelner Aussprüche und Gedanken und hinsichtlich religiöser und ethischer Grundgedanken und der gesamten Auffassung. Der bekannte Epiktetkenner kommt dabei zu dem Ergebnis, dafs die stoische Philosophie an geistiger Bedeutung dem Christentum sehr nahe kam, wenn sie auch infolge ihrer halb pantheistischen, halb theistischen Weltanschauung und ihres aristokratischen Partikularismus keine weiter greifenden Wirkungen erzielt hat. Bultmanns Resultate (s. oben S. 217) werden auch von B. abgelehnt.

Vernon, A., *Roman Stoicism* (Cambridge, University Press. 10 *s* 6 *d*): Aus diesem Buche interessiert das letzte Kapitel, welches den Stoizismus im Christentum bespricht. Nach V. ist der Prolog des Jo-Ev und Paulus in seiner Terminologie und in seinen Gedankengängen vom Stoizismus beeinflufst (nach ExpT XXII 412). K.

Marshall, N. H., *Jesus and the Seekers. The Saviour of the world and the sages of the world* (206. Ld., Clarke. 2 *s* 6 *d*): Behandelt die Themen: Jesus und Buddha, Jesus und der Hinduismus, Jesus und Nietzsche, Jesus und Tolstoj usw. (nach ExpT XXII 416). K.

Wendling, E., *Jesus und Laotse* (Der Tag 1911 Nr 61): Meint, dafs ein so konkretes Moment aus Jesu Leben wie Mt 19, 14 die geschichtliche Realität seiner Persönlichkeit besser verteidige als Streitschriften und Protestversammlungen. Die wundersamen Übereinstimmungen des Nazareners und des Laotse in ihrer Lehre erklärt W. mit Grill (Laotses Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, Tübingen 1910) aus innerer Verwandtschaft beider. Klein.

4. Archäologie und Geographie.

Doumet, E., O. Pr., *Le sanctuaire de St. Étienne à Jérusalem* [arab.] (Al-Mašrik 1911, 1, 18—27): Mit Abbildungen.

Vincent, H., O. Pr., *L'Église de l'Éléona* (Rb N. S. VIII 219—265 avec illustrations et plans hors texte): Eine ausgezeichnete und klare Beschreibung der Ausgrabungen der sog. Eleonakirche, d. h. der von der Peregrinatio Aetheriae so bezeichneten Ölbergkirche, welche über der Grotte, wo Jesus seine Jünger belehrte, errichtet war. Genaue Pläne, Rekonstruktionen und Abbildungen der Mosaiken und Skulpturreste geben einen Begriff von der alten und schönen Basilika und ihrem Atrium.

Rohrbach, P., *Die Synagoge von Kapernaum* (Christl. Welt XXV Nr 27): Mit zwei Abbildungen. „Es läfst sich mit menschlicher Bestimmtheit sagen, dafs Jesus diese Stufen hinauf- und hinuntergeschritten ist."

d) Geschichte des NT.

1. *Kanon.*

Jacquier, E., *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne.* I: *Préparation, formation et définition du Canon du NT* (IV u. 450. P., Lecoffre. *Fr* 3.50): Dieselbe Reichhaltigkeit des Wissens, Gründlichkeit und methodische Sicherheit, die J.s vierbändige Histoire des livres du NT auszeichnet, findet sich auch in dieser wertvollen Kanongeschichte. Die Zeit der Vorbereitung rechnet J. bis Justin; bei ihrer Untersuchung stellt man mehr Einzelfragen: Hat der betr. Schriftsteller das oder jenes ntl Buch überhaupt gekannt und wenn, mit welcher Autorität stattet er es aus? Gilt es als inspiriertes Gotteswort? Gilt es ebenso wie ein atl Zitat? J. untersucht alle einzelnen Autoren und kommt zum Resultate, dafs fast alle ntl Schriften in dieser Epoche nachweisbar sind. Als Schriften der Apostel oder als solche, die sous le patronage d'un apôtre entstanden sind, besafsen sie dieselbe Geltung wie das mündliche Wort der Apostel. In der Periode von 170 bis 220 gruppieren sich diese Schriften mehr und mehr zusammen (Evangelium tetramorphum, Apostolos); es entstehen aber auch Konkurrenten (Klemensbrief, Barnabasbrief, Didache, Pastor des Hermas), die ebenfalls in weiten Kreisen als Heilige Schrift gelten, und umgekehrt schwankt das Urteil noch über Hebr, Jak, 2 Petr, 2 und 3 Jo. J. verfolgt diesen Tatbestand weiter durch die Jahre 220 bis 350 (vor allem bei Origenes und Eusebius), um dann die Periode der Promulgation de listes des livres du NT von 350 bis 450, d. h. der endgültigen Fixierung, zu schildern. Das letzte Viertel des Buches verfolgt die Kanonauffassungen bis zur Gegenwart.

Goodspeed, E. J., *The making of the NT* (BW XXXVII 379—390): Skizze einer ntl Kanongeschichte. Marcions Sammlung wird dabei ein grofser Einflufs zugeschrieben.

2. *Geschichte der Exegese.*

Bacon, B. W., *Date and habitat of the Elders of Papias* (ZntW XII 176—187): Nicht Kleinasien, sondern Jerusalem ist ihr Wohnort. Sie lebten, als die Evv Mt und Mk die aramäischen Precepts of Jesus unwirksam machten und als Lehren, die als Jesusworte ausgegeben wurden, die aber aus jüdischen Apokalypsen (2 Esdr und Baruch) stammten, Verbreitung fanden.

Zahn, Th., *Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lukas* (NkZ XXII 253—268): Will aus Monac. gr. 208 den Text der 7. Homilie wiederherstellen. Meine Untersuchungen über die Hs (Titus von Bostra 71 f) sind nicht berücksichtigt.

Klostermann, E., *Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus von Laodicea* (ZntW XII 287 f): Emendationen des Mt-Kommentares des Origenes aus Petrus.

Heinrici, G., teilt (ThLz XXXVI 349) mit, dafs *Petrus von Laodicea* zu Mt 1, 1 Origenes exzerpiert.

Kellner, *Tertullian als Historiker* (ThQ XCIII 319—321): Über falsche chronologische Berechnungen, z. B. auch über das Todesjahr Christi und den Zensus des Quirinius, den T. den Sentius Saturninus ausführen liefs.

Max, Herzog zu Sachsen, *Des heiligen Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des heiligen Matthäus.* Neubearbeitet und herausgeg. II. Bd (IV u. 621. Regensburg, Manz. *M* 6.—): Das BZ VIII 411f angezeigte Werk wird hiermit zu Ende geführt.

De Waal, A., *In der Prätextat-Katakombe, wenn nicht Taufe Christi, nicht Dornenkrönung, was denn?* (Römische Quartalschrift XXV 3—18): Gibt für ein Wandgemälde im Cömeterium Prätextati, das bisher als Dornenkrönung, Taufe oder Königtum Christi angesehen wurde, neue Erklärungsversuche: 1. Verteilung von Weidenzweigen und Bekränzung nach Pastor Hermae, Sim. IX. 2. Jonas über die Todesgefahr triumphierend; dafür entscheidet sich de Waal vorläufig. 3. Bekränzung und Kampf um den Kranz nach den Oden Salomos. Bei der Frage, ob der Stoff überhaupt christlich ist, wird die Deutung „Bekränzung der Mysten durch einen Mithraspriester" abgelehnt. Dubowy.

e) Exegese zum ganzen NT oder zu mehreren Teilen desselben.

Zorell, F., S. J., *Sprachliche Randnoten zum NT* (oben S. 159—163).

Bauer, W., *Apg und Apostolisches Zeitalter* (Theol. Rundschau XIV 269—294): Über neuere Literatur, besonders über Maurenbrecher (s. BZ VIII 407) und Harnack (s. oben S. 198).

Frey, J., *Ntl Probleme* (Mitteilungen und Nachrichten f. d. ev. Kirche in Rufsland LXIV, Theol.-pastor. Beiheft 1, 22—34): Berichtet über die Kontroverse Spitta-Schwartz (s. BZ VIII 431), die These vom Märtyrertod des Johannes, der gleichzeitig mit dem des Jakobus stattgefunden haben soll. Im Gegensatz zu Perdelwitz (s. BZ VIII 437) hält F. am Briefcharakter und der konkreten Veranlassung von Hebr fest.

Piepenbring, C., *Jésus et les Apôtres* (VIII u. 329. P., E. Nourry. *Fr* 5.—): Schliefst sich an P.s Jésus historique (s. BZ VII 415) an und bietet eine ziemlich links stehende Geschichte des Urchristentums, ganz und gar an deutschen Werken, besonders von Holtzmann, Pfleiderer und Weizsäcker, orientiert. Feines Theologie des NT z. B. wird wiederholt scharf getadelt, seine Methode sei „surannée". R.

Eberhardt, P., *Um den Nazarener. Seine Predigt, ein Brief des Paulus, Briefe der Andern.* 2. Ausg. (Dokumente der Religion, 1. Heft: 90. Lp., Barth. *M* 1.—): Zusammenstellungen von Jesusworten, Briefstellen aus Paulus, Jakobus, Petrus und Johannes.

Moore, G., *Der Apostel* (84. B., P. Cassirer. *M* 1.50): Schimpft im I. Teil zuerst auf den irischen Klerus, schildert dann seine Eindrücke, als er zum ersten Mal die Bibel las. Hier kann ihm nur die Person Pauli imponieren, die ihn gleich (II. Teil) zu einem Dramenentwurf begeistert: Jesus war nur scheintot, hat sich dann in ein Essäerkloster zurückgezogen, wo ihn Paulus trifft, der ihn am Schlufs aus Zorn darüber, dafs nun seine Predigt vom Erlösungstod und Auferstehung eitel Schwindel war, erschlägt. So gehen die horrenden Absurditäten weiter. R.

Schmitt, Chr., *Neuere Studien zu den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte* (Pastor bonus XXIII 641—646): Über Harnacks und Heinr. Kochs Studien (s. oben S. 198). Andres.

Brückner, W., *Der Autor ad Theophilum als Historiker nach Harnack, Hausrath und Paul Wilhelm Schmidt* (PrM XV 139—154 179—191 219 bis 230 270—286): In Ablehnung der Harnackschen Beweise und unter Anlehnung an Hausraths Thesen über das Lukasevangelium tritt B. gegen die lukanische Autorschaft auf. Besonders ergebe sich dies aus der Entstellung der paulinischen Stellungnahme nach Gal 1 und 2 in Apg 15.

Büchsel, F., *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes* (Beiträge zur Förd. christl. Theol. XV 3: 143. Gütersloh, Bertelsmann): Wahrheit ist bei Johannes ein zwar nicht genau definierbarer, aber doch zu umgrenzender religiöser Begriff, der nicht blofs

Norm und Gegenstand des menschlichen Handelns, sondern auch realer Träger der menschlichen Persönlichkeit ist. Ihre Konkretheit gewinnt die Wahrheit durch die Person Jesu, weil er die Wahrheit ist und den Geist sendet, der ebenfalls die Wahrheit ist. Von menschlicher Seite aus kommt das Erkennen der Wahrheit und das Sein aus der Wahrheit in Frage. Ein Exkurs handelt über den mit der Wahrheit sehr ähnlichen Lichtbegriff bei Johannes.

f) Jesus.

1. *Leben Jesu* (Allgemeines [alphabetisch], Kindheitsgeschichte, öffentliches Leben, Leiden und Tod, Auferstehung und Himmelfahrt).

Jesus. Sechs allgemeinverständliche Vorträge von A. S. Faut, K. Hoſs, E. Günther, K. Hoffmann, A. Esenwein, Th. Haering (IV u. 196. Heilbronn, Salzer. *M* 2.—).

Bacon, B. W., *Jesus as Lord* (Harvard theol. Rev. IV 204—228).

Ballerini, G., *Gesù Cristo e i suoi moderni critici* (16⁰. XII u. 410. Pavia, Artigianelli).

Barac, Fr., *Je li Isus Krist živio? [Hat Jesus Christus gelebt?]* (Bogoslovska smotra I. 2. H., 63—71 [Zagreb 1911]): Kurze Mitteilung über die Frage. Lippl.

Bassani, L., *I modernisti e la risurrezione di Gesù Cristo* (64. Faenza, Novelli. *L* 1.50).

Bousset, *La valeur de la personne Jésus pour la foi* (Rev. chrét. 1911, Mai).

Braig, K., *Die jüngste Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu und ihr letzter Grund.* Ein erweiterter Vortrag (Kath. 4. F. VII 81—96 168—192): Widerlegt Drews' These vom vorchristlichen Jesuskult und Beurteilung der Totentaufe (1 Kor 15, 29), sowie die monistischen Grundgedanken seines ganzen Systems, die jeder Jenseitsreligion feindlich gegenüberstehen.

Brepohl, F. W., *Die Wahrheit über Jesus von Nazareth. Gedanken zu Herrn Professor Arthur Drews' „Christusmythe"* (72. B., Gerdes & Hödel. *M* 1.—).

Bruynseels, A., *De Christiwaarheid. Het historisch bestaan van Christus* (Dietsche Warande 1910, 412—452).

Carpenter, J. E., *The historical Jesus and the theological Christ* (232. Ld., Green. 3 *s* 6 *d*).

Case, S. J., *The historicity of Jesus. An estimate of the negative argument* (AmJTh XV 20—42): Ablehnung der Drewsschen Theorie. Jesu persönliches Leben ist der Schlüssel für die Entstehung des Christentums und der Abfassung des NT.

Case, S. J., *Is Jesus a historical character? Evidence for an affirmative opinion* (AmJTh XV 204—227): Führt besonders das paulinische Zeugnis aus. — ***Smith, W. B.,*** *The pre-christian Jesus* (ebd. 259—265): Verteidigt seine bekannten Anschauungen gegen Case. — ***Case, S. J.,*** *Jesus' historicity of the problem* (ebd. 265—268): Repliziert auf Smith. „Nicht der Jesus of doctrine and ritual, sondern der Jesus of actual life muſs als Gründer des Christentums betrachtet werden, und wenn er keine historische Person war, müssen wir einen persönlichen Ersatz für ihn im Altertum finden."

Claverie, A.-Fr., *La science du Christ* (Revue thomiste 1910 Nov.-Dez., 766—779; 1911 Mai—Juni, 302—313).

Clemen, C., *Der geschichtliche Jesus. Eine allgemeinverständl. Untersuchung der Frage: Hat Jesus gelebt, und was wollte er?* (VIII u. 120. Gieſsen, Töpelmann. *M* 2.—): Vorlesungen vor Angehörigen aller Fakultäten, in welchen ein Bild des wirklichen Jesus unter Beiseiteschiebung „ungeschichtlicher" synoptischer Berichte (über Wunder usw.) gezeichnet wird.

Dausch, P., *Das Leben Jesu (Grundriſs).* 1. u. 2. Aufl. (Bibl. Zeitfr. IV. F., Heft 1: 64. Münster, Aschendorff. *M* —.60): Führt in kurzen

Umrissen das Leben Jesu vor Augen. Das öffentliche Leben teilt er in die 5 Abschnitte: 1. Das Frührot des messianischen Wirkens Jesu; 2. Die galiläische Reichspredigt; 3. Die grofse Wende in der galiläischen Wirksamkeit (beginnend mit Jo 6); 4. Der Entscheidungskampf in Jerusalem; 5. Abschiedsfeier und Abschiedsreden Jesu; 6. Gethsemane und Golgatha. Die Darstellung der Auferstehungsgeschichte ist nicht mehr historisch angeordnet, sondern mehr eine Auseinandersetzung mit der modernen Kritik. Sonst sind deren Thesen meist in kurzen Anmerkungen berücksichtigt. Abweichende Anschauungen werden oft nur notiert, ohne dafs Stellung dazu genommen würde; z. B. zum Datum des öffentlichen Auftretens Jesu (11), zur Annahme von Reflexionen Jo 3, 13ff (14), zur Magdalenafrage (36), zum Abendmahlstag (41). In andern Kontroversen lautet D.s Thesis bestimmter: Das Jahr 30 als Todesjahr Jesu steht ihm fest (11 — ich bevorzuge 32 oder 33); die Taufe Jesu (Jo 3, 22) nur eine Vorbereitungstaufe (14); das Gespräch mit der Samariterin fand im Dezember oder Januar statt (15); die Perikope von der Ehebrecherin pafst nicht in den Zusammenhang (32); die synoptische Tempelreinigung ist von der johanneischen verschieden (37 — bei der Salbung in Bethanien wird aber darauf hingewiesen, dafs die Synoptiker sie in andern Zusammenhang stellen); das Prätorium des Pilatus lag auf dem Sionsberg (51). Hinsichtlich der dämonischen Besessenheit bemerkt D.: „Die Realität der evangelischen Tatsachen bliebe selbst dann gewahrt, wenn die heiligen Schriftsteller wie in andern naturwissenschaftlichen Fragen auch hier als Kinder ihrer Zeit sprachen und schrieben" (18). — In schöner, bilderreicher Sprache hat D. ein überreiches Material in engstem Rahmen zusammengedrängt und weiten Kreisen damit grofse Dienste geleistet. In einer Neuauflage würde ich einen Paragraphen über Chronologie des Lebens Jesu, Bemerkungen über das Fest Jo 5, 1 und über den Zweck der Parabeln eingefügt wünschen.

Day, E., *The carpenter of Nazareth* (Open Court 1911 Nr 3).

Dennert, E., *Christus und die Naturwissenschaft.* 6. Tausend. (71. Halle, Mühlmann. *M* 1.—): Beweist den Satz Du Bois-Reymonds: „Die neue Naturwissenschaft, so paradox dies klingt, verdankt ihren Ursprung dem Christentum." Christus, ein liebevoller Beobachter der Natur, sah in ihr Verkörperung göttlicher Gedanken und hat in ihre Kausalität auch durch Wunder eingegriffen.

Drews, A., *Die Christusmythe. II. Teil. Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu.* Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der theologischen Methode. Nebst einem Anhang: *Ist der vorchristliche Jesus widerlegt?* Eine Auseinandersetzung mit Weinel von W. B. Smith (XXII u. 452. Jena, Diederichs. *M* 5.—): Setzt sich mit den zahlreichen Gegenschriften auseinander, um seine BZ VII 415 skizzierte Auffassung noch stärker hervorzuheben unter besonderer Betonung des astral-mythischen Elements. R.

Dunkmann, K., *Der historische Jesus. Der mythologische Christus und Jesus der Christ.* Ein kritischer Gang durch die moderne Jesus-Forschung. 2., völlig veränd. Aufl. (111. Lp., Deichert. *M* 2.—): Vgl. BZ VIII 200. Betrachtet den hin- und herwogenden Kampf der modernen Kritik mit den neuen Mythologen, um zum Schlufs das für die Religion allein verwertbare und die Entstehung des Christentums allein genügend erklärende positive Christusbild zu verteidigen.

Espenberger, J. N., *Die Existenz Jesu nach Paulus und den Synoptikern* ThprMS XXI 447—454 519—530): Eine Widerlegung der von Drews u. a. vorgebrachten Einzeleinwände.

Espenberger, J. N., *Jesus, ein vorchristlicher Gott?* (ThG III 466—477): Gegen Drews und Smith. „Nicht der christliche, sondern der vorchristliche Jesus gehört in das Reich der Mythe."

Feyerabend, K. W., *Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden? Ein Wort zu der von Prof. Weinel gestellten und beantworteten Frage*

(ZThK XXI 123—140): Erweist die Berechtigung des Bekenntnisses: „Mein Herr und mein Gott!“

Fillion, L.-Cl., *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ* (16°. VIII u. 192. P., Lethielleux. *Fr* 6.—).

Fillion, L.-Cl., *Encore l'enquête allemande sur la vie de Jésus* (RClfr LXVII 162—179): Bespricht die neuere Literatur, und zwar 1. ultra-radikale, 2. liberale und 3. katholische Schriften.

Garvie, E., *The living Christ and the historical Jesus* (ExpT XXII 402 bis 409): Bietet einen kritischen Überblick über die neuzeitliche Christusforschung. Die Alternativen in der Problemstellung von Straufs bis Drews sind folgende: 1. rein historischer oder supernaturaler, 2. synoptischer oder johanneischer, 3. eschatologischer oder zeitgeschichtlicher, 4. eschatologischer oder mythischer Christus (Skeptizismus). G. glaubt, dafs der Triumph des Unglaubens verfrüht und das Lamento des Glaubens noch nicht notwendig ist. K.

Grist, W. A., *The historic Christ in the faith of to-day* (518. Ld., Melrose. 10 *s* 6 *d*): Ein modernes Leben Jesu, das hart an Rationalismus streift (nach ExpT XXII 461—462). K.

Grützmacher, R. H., *Jesusverehrung oder Christusglaube?* Vortrag und krit. Nachwort über Jensen (30. Rostock, Kaufungen-Verlag. *M* —.50).

Hennig, M., *Christuszeugnisse. Aussprüche berühmter Männer über Jesus von Nazareth* (64. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. *M* —.50).

Jeremias, A., *Hat Jesus Christus gelebt? Prolegomena zu einer religionswissenschaftlichen Untersuchung des Christusproblems.* Mit 2 Beilagen: 1. *Der Auferstehungsmythus der vorchristl. Religionen.* 2. *Leitsätze zum Christusproblem* (64. Lp., Deichert. *M* 1.—): Bejaht die Frage, glaubt aber auch, dafs die modern kritische Herausschälung eines echten Kernes zur Erklärung des Christentums nicht ausreicht. Er würde einem fortgesetzten Subtraktionsverfahren nicht standhalten und kein Ideal von absoluter Verbindlichkeit und keine Trostkraft in Sünde und Tod bieten. Das Wunder gehört zum Evangelium. Mythologisierungen desselben verkehren das Verhältnis von Mythus und Geschichte und von Mythus und Religion. — Die Aufsätze waren vorher in NkZ XXII 143—166 167—188 erschienen.

Kiefl, F. X., *Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe.* (XVI u. 222. Mainz, Kirchheim. *M* 3.80).

Kirmfs, P., *Würde das Christentum noch Bestand haben, wenn Jesus nicht gelebt hätte?* (18. Heidelberg, Ev. Verlag. *M* —.30).

Koch, P., *Die Sage von Jesus dem Sonnengott* (92. B., Frowein. *M* 2.—): Verteidigung der mythologisch-astralen Auffassung. Die christliche Auffassung sei unhaltbar. „Christ sein bedeutet den Verzicht auf eigene Vernunft und Urteilsfähigkeit.“

König, E., *Die Vollendung des AT in Jesus* (Reformation 1911, 377—380 393—396 409—412).

Mackintosh, H. R., *History and the Gospel* (Exp 8. S. V 434—449): Betont philosophisch-kritischer Verflüchtigung des realen Christus gegenüber den historischen Wert der evangelischen Berichterstattung. K.

Marshall, H. N., *Other-worldliness and apocalypticism* (Exp 8. S. V 417 bis 434): Eine Kritik und Abwehr des Rationalismus in der Leben-Jesu-Forschung, die sich besonders gegen Schweitzer richtet. K.

Meschler, M., S. J., *Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild, der studierenden Jugend gewidmet.* 3., verb. und verm. Aufl. (XX u. 684 mit einer Karte von Palästina. Freiburg, Herder. *M* 5.—): Wie das gröfsere zweibändige Leben Jesu (vgl. BZ VIII 414) will auch dieses kürzere „Leben Jesu nach den Evangelien, in geschichtlichem Zusammenhang, seiner inneren und äufseren Bedeutung nach für das Christentum und die Kirche und mit besonderer Würdigung des Charakterbildes Jesu nach den Aus-

führungen der besten katholischen Schriftsteller“ dem im Titel bezeichneten Zwecke dienen.

Rossington, H. J., *Did Jesus really live? A reply to „the Christ myth“* (12⁰. Ld., Green. 1 s).

Rotus, J. P. H., *Die Geschichtlichkeit der Person Jesu, der Trost eines Wahrheitssuchers* (56. Frankfurt a. M., Diesterweg. *M* 1.—): Bejaht sie, glaubt aber über die konfessionellen Dogmen hinweg zur reinen Lehre Jesu zurückkehren zu müssen. So ist die Lehre von der Dreieinigkeit viel späteren Datums.

Salvatorelli, L., *Il significato di „Nazareno“* (Cultura Romana 1911).

Scheftelowitz, J., *Die Christusmythe des Prof. A. Drews im Lichte der Wissenschaft* (MGWJ LV 1—32): Kehrt sich gegen Drews' zügellose Kombinationsgabe. S. faſst seine Ansichten in 3 Sätze zusammen: Der jüdische Messias und der christliche Heiland sind nicht vom Parsismus oder vom indischen Gott Agni abgeleitet; das Buch Est ist von Drews völlig unmethodisch und romanhaft behandelt worden; die Geschichtlichkeit der menschlichen Person Jesu ist durch Drews' Werk wenigstens nicht erschüttert worden. G.

Schettler, A., *Jesus in der modernen Kritik. Beiträge zum Jesusproblem* (47. Neurode, Rose. *M* 1.—).

Smith, W. B., *Der vorchristliche Jesus. Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.* 2. Aufl. Mit Vorwort von P. W. Schmiedel (XXXII u. 243. Jena, Diederichs. *M* 4.50): Vgl. BZ IV 423. Die Vorrede der Neuauflage setzt sich mit den Kritikern der ersten auseinander.

Smith, W. B., *Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu* (XVI u. 316. Jena, Diederichs. *M* 5.—): Hält auch hier die menschliche Existenz Jesu für unmöglich und führt besonders das negative Zeugnis des NT ins Feld. Schmiedels sog. „neun Grundsäulen“ der historischen Auffassung Jesu versucht S. zu stürzen. Josephus und Tacitus schweigen von Christus. Das Christentum trat ursprünglich mit der Verkündigung eines Gottes, namens Jesu, auf.

Smith, W. B., *The silence of Josephus and Tacitus* (Monist 1910 Okt., 515—550): Die Profanliteratur schweigt über Christus (nach RSphth V 217).

Söderblom, N., *Jésus ou Christ? A propos de l'article de A. Loisy* (8. Lugano, Coenobium).

Uckeley, *Was haben wir an Jesus?* (Geisteskampf der Gegenwart 1911, 123—135.)

Valensin, A., *L'image du Christ devant le syncrétisme Gréco-Romain* (Études CXXVII 441—460): Eine vor den Facultés catholiques von Lyon gehaltene Konferenzrede, die mit vier andern demnächst unter dem Titel „Jésus-Christ et l'étude comparée des religions“ bei Gabalda in Buchform erscheint. Seppelt.

Virolleaud, Ch., *Die Christus-Legende.* Übers. von W. Breitenbach (Humboldt-Bibliothek. Schriften des Humboldtbundes für naturwissenschaftl. Weltanschauung 1: VII u. 46. Brackwede, Dr W. Breitenbach. *M* —.80).

Werner, H., *Der historische Jesus der liberalen Theologie — ein Geisteskranker* (NkZ XXII 347—390): Der Verfasser der Broschüre „Die psychische Gesundheit Jesu“ (s. BZ VII 416) weist mit unerbittlicher Konsequenz nach, daſs es für die Entstehung der übernatürlichen Bewuſstseinsinhalte in Jesus, so wie sie die liberale Kritik zugibt, keine Erklärungsgründe gibt als die Annahme, Jesus war von Paranoia befallen. Eine solche dem Wahn verfallene Persönlichkeit „kann kein Menschheitsideal, keine Autorität, kein Führer zu Gott, ja auch nicht einmal eine geschichtlich mögliche Persönlichkeit sein“ (385).

Windisch, *Leben und Lehre Jesu* (Theol. Rundschau XIV 114—137 199 bis 236): Der erste Teil bespricht die an den „Streit um die Geschichtlichkeit Jesu“ sich anknüpfenden Schriften, von denen „nur wenige auch

dann ein Interesse behalten werden, wenn die Sensation des Tages verrauscht ist“ (115), der zweite die übrige neuere Literatur, von der ebenfalls gesagt wird, daſs „nur verhältnismäſsig wenige Leistungen für die Wissenschaft von bleibendem Werte seien“ (200).

Wooding, W., *The pre-christian Jesus* (HJ IX 855—874): Entwickelt diese Theorie näher unter Anlehnung an Smith.

The historicity of Jesus again questioned (Open Court 1911 Nr 6).

A Jésus-Christ *par l'Évangile* (Rheims, Armand Lefèvre. *Fr* —.15): Ein populäres apologetisches Büchlein, geschickt aus Evangelienworten zusammengestellt, an die kurze Erwägungen angeschlossen sind (nach Études CXXVII 731). Seppelt.

Völter, D., *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht* (VII u. 136. Straſsburg, Heitz. *M* 3.50).

Grützmacher, R. H., *Die Jungfrauengeburt.* 2., verm. u. verb. Aufl. = 6.—10. Taus. (BZSF II. S., 5. H.: 48. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Vgl. BZ IV 430.

Sédir, *Conférences sur l'Évangile.* III. *La vie publique de N.-S. Jésus-Christ* (349. P., Beaudelot).

Windisch, H., *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten* (ZntW XII 141—175): Rechnet schätzungsweise nach, wie viel Zeit die von den einzelnen Evangelisten berichteten Ereignisse beanspruchten, und nimmt für Mk viereinhalb, für Mt fünf, für Lk sechseinhalb Monate und für Jo zwei Jahre an. Doch hält er es für möglich, durch kritische Operation die johanneische Dauer auf ein Jahr zu reduzieren. Der wirkliche Verlauf habe sich dann wahrscheinlich so gestaltet: Nach kurzem Besuch in Jerusalem und Judäa ging Jesus durch Samaria nach Galiläa und wirkte dort den Sommer hindurch bis zum Laubhüttenfest. Von da ab blieb Jesus in Jerusalem oder in seiner Nähe bis zum nächsten Pascha, dem Leidenspascha. Johannes habe die Synoptiker wahrscheinlich nicht gekannt. Die synoptischen Evv seien Sammlungen von Fragmenten, die in freier Weise ohne Kenntnis der Einzelchronologie aneinandergereiht worden sind. „Der Aufriſs des Lebens Jesu ist (auch bei Mt) auf dem Papier entstanden“ (159).

Murillo, L., S. J., *La cronologia della storia evangelica* (Civ. catt. LXII, I 433—445): Vgl. oben S. 204. Unter Annahme einer mehr als dreijährigen Wirksamkeit teilt M. den synoptischen Stoff folgendermaſsen auf: zwischen 1. und 2. Pascha Mt 4, 12—11, 30, zwischen 2. und 3. Pascha Mt 12, 1—14, 12, zwischen 3. Pascha und Laubhütten Mt 14, 13—18, 35; zwischen Laubhütten und Leidenspascha Mt 19, 1—24, 46 mit den entsprechenden Parallelen aus Mk und Lk. In der Einzelchronologie sei Lk kein verlässiger Führer.

Dickey, S., *The significance of the baptism of Jesus for his conception of his authority* (BW XXXVII 359—368): Durch die Tauferfahrung wurde in Jesus das Bewuſstsein lebendig, der Messias zu sein.

Rabbath, A., S. J., *La tentation de J.-C. au désert* [arab.] (Al-Mašriḳ 1911, 3, 205—212).

Blakeway, E., *The cleansing of the Temple* (ExpT XXII 279—282): Erklärt die Diskrepanz zwischen der johanneischen und der synoptischen Darstellung in Bezug auf die vorliegende Perikope durch den Hinweis darauf, daſs die Synoptiker Ereignisse der dreijährigen Lehrtätigkeit Jesu in die Leidenswoche zusammendrängen und sie logisch verknüpfen, wogegen Jo sich an die chronologische Reihenfolge hält. K.

Barry, D. G., *The Transfiguration of Our Lord* (140. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*): Die Verklärung Christi war einfach die Entfernung des Schleiers, welcher über der Glorie des Herrn während seines Erdenwallens lag (nach ExpT XXII 318). K.

Völter, D., *De belijdenis van Petrus en de verheerlijking van Jezus op den berg* (TthT IX 218—255).

Robinson, C. H., *Studies in the passion of Jesus Christ* (142. Ld., Longmans. 2 *s* 6 *d*).

Bromboszcz, Th., *Der Einzug Jesu in Jerusalem bei Mondschein? Ein Beitrag zur Chronologie der Leidensgeschichte* (oben S. 164—170).

Aurelius, E., *Fra Getsemane till Golgata. Hist.-exeg. undersökning* (XIII u. 364. Lund, Gleerupska bokh. *Kr* 4.—).

Thomson, E., *The Gethsemane agony* (Bs 1910, 598—611).

Haegy, J., *La mystique agonie du Christ* (164. P., Lemerre. *Fr* 3.—).

Gibson, M. D., *Which was the night of the Passover?* (ExpT XXII 378): Stimmt den Ausführungen Chwolsons („Das letzte Passamahl Christi"; vgl. BZ VI 200) bei. K.

De Poulpiquet, A., *Institution de l'Eucharistie* (Revue de la jeunesse 1911, 16—24).

Klövekorn, B., O. F. M., *Jesus vor der jüdischen Behörde* (oben S. 266—276).

Riggenbach, E., *Das Geheimnis des Kreuzes Christi* (27. Basel, Basler Missionsbuchh. *M* —.40).

Dixon, H. T., *The power of the Cross* (Ld., Robert Scott. 1 *s* 6 *d*): Betrachtungen über die sieben Worte Christi am Kreuze mit Anwendungen auf das tägliche Leben (nach ExpT XXII 319). K.

Petzsch, *Die Auferstehung Jesu Christi* (Dienet einander! 1910/11, 7. Heft).

Coulange, L., *La resurrection de Jésus* (Rev. de l'hist. et de litt. rel. N. S. II 145—159 297—307): Das Auferstehungsdogma ist eine Schöpfung Petri. Unter Benutzung der enthusiastischen Stimmung (Glossolalie) hat es sich in der Weise weiter verbreitet, wie es die „vollständige Liste" Pauli (1 Kor 15, 3 ff) angibt. Die Erzählung vom leeren Grab hat Mk erfunden. Lk hat die dem 4. Ev fremde Trennung von Auferstehung und Himmelfahrt eingeführt, die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts geglaubt wurde und zur Apotheose Christi führte.

Talbot, N. S., *A study of the resurrection* (HJ IX 571—583): Vergleicht die Anschauungen der Jünger Jesu beim Tode Jesu und den folgenden Umschlag durch die Erscheinungen Jesu. Wie der Tod Jesu ein factum ist, so mufs es auch die Auferstehung sein.

Thorburn, Th. I., *The Resurrection narratives and modern criticism* (XX u. 217. Ld., Kegan Paul, Trench, Trübner): Wendet sich hauptsächlich gegen Schmiedels Artikel „Resurrection narratives" in der Encyclopaedia Biblica. In vier Appendices behandelt er noch: A. Aufserkanonische Auferstehungsberichte. B. Die Grabeswache. C. Kritische Theorien über die Auferstehung (Charakterisierung von sieben solchen Theorien). D. Die Lehre des Judentums und des NT über die Auferstehung von den Toten. R.

Hugues, Fr., *La résurrection de Jésus-Christ* (Études franç. 1911 Mai, 509—523).

Walles, J., *Jesu lidande, död och uppstandelse ur religionshistoric synpunkt* (II u. 283. Upsala, Almqvist & Wicksell. *Kr* 4.—).

Swete, H. B., *The ascended Christ. A study in the earliest christian teaching* (183. Ld. 1910, Macmillan).

2. *Lehre Jesu* (Allgemeines, Messianität, Reich Gottes, Eschatologie, Ethik, Bergpredigt, Vaterunser, Parabeln).

Brash, W. B., *The teaching of Jesus.* A study of method (London quarterly Review 1910 Okt., 259—271).

Greenleaf, E., *What Jesus thought of religion and religious authorities* (Westm. Rev. 1911, 309—319).

Kattenbusch, F., *Das Messiastum Jesu* (ZntW XII 270—286): Jesajanische und Danielische (Menschensohn-)Weissagungen haben in Christus ein sicheres Messiasbewufstsein geschaffen, aber damit hat er auch seine Zeit enttäuscht. „Auf nichts war die Zeit weniger gefafst, als dafs ein

Mensch als Messias auftreten werde“ (282). Als Messias hat Jesus auch beim Abendmahl sein σῶμα zur Speise hingegeben, um einen symbolischen Akt der „Vergemeinschaftung“ zu vollziehen.

Scott, E. F., *The kingdom and the Messiah* (270. Edinburg, Clark. 6 *s*).

Hertlein, E., *Die Menschensohnfrage im letzten Stadium. Ein Versuch zur Einsicht in das Wesen altchristlichen Schrifttums* (X u. 193. B., W. Kohlhammer. *M* 4.—): Will den Theologen zeigen, wie verkehrt sie die einschlägigen Probleme auffassen. Die nach 70 entstandenen Evv entlehnen zwar den Menschensohntitel, den Jesus nie beansprucht hat, Dn 7. Aber sie benutzen damit schon christliche Dichtungen in der atl Literatur, wie auch die Bilderreden des Henochbuches nach 70 entstanden sind. Religionsgeschichtliche (mythologische, panbabylonistische) Ableitungen des Titels werden abgelehnt. Fr. Tillmanns gründliche Untersuchungen zur Frage sind dem Verfasser aber unbekannt geblieben.

Kristensen, W. B., *De Term „Zoon des Menschen“ toegelicht uit de anthropologie der ouden* (Th. Tijdschr. XIV, Heft 1).

Dausch, P., *Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu* (Bibl. Zeitfr. IV. F., H. 2: 40. Münster, Aschendorff. *M* —.50): Eine scharfsinnige und edel gehaltene Ablehnung der Schnitzerschen Thesen. Die Eschatologie Jesu schließt eine Kirchenstiftung nicht aus. Mt 24, 33 geht πάντα ταῦτα auf die Vorspiele und Anfänge des Weltendes (9). Jesus hat eine kirchliche Autorität eingesetzt und dem Petrus den Primat übertragen.

Bruston, Ch., *L'eschatologie de Jésus-Christ* (RThPh XLIV 91—117): Lehnt eine Exegèse réaliste ou matérialisante (Vertreter H. Holtzmann, J. Weifs, Loisy u. a.) ab, um darzutun, dafs die Begriffe Auferstehung, Gericht, Parusie Christi, Errichtung des Gottesreiches nicht gleichzeitige, sondern sukzessive Ereignisse seien und dafs Christus figürlich zu deutende Ausdrücke hierbei gebraucht hat, namentlich wenn er sich an Propheten und Psalmen anlehnte. Reich Gottes ist kein eschatologischer Begriff.

Allen, W. C., *Mr. Streeter and the eschatology of the Gospels* (Interpreter VII 359—364): Zu Str.s Versuch (s. u.), das Apokalyptische aus der Lehre Jesu zu eliminieren. A. glaubt an eine progressive Abschwächung dieses Faktors in der Reihenfolge: 1. eschatologisches Dokument in den von Mt gebrauchten Logia, 2. Mk, 3. Mt, 4. Lk, 5. Jo.

Brown, A., *The apocalyptic teaching of Jesus* (Contemp. Rev. 1911 März, 308—315).

Lahy, J.-M., *La morale de Jésus. Sa part d'influence dans la morale actuelle* (Bibliothèque de philosophie contemporaine: 196. P., Alcan. *Fr* 2.50): Will Jesu und Pauli Moral aus ihrer Zeit verstehen lernen. Den modernen Strömungen ist die christliche Moral nicht genügend entgegengekommen.

Scherffig, *Das sittliche Ideal Jesu* (AelKz 1911, 243—245 266—270 290—295).

Montgomery, H. C., *Christ's social remedies* (Ld., Putnam. *Fr* 7.50).

Friedlander, G., *The Jewish sources of the Sermon on the Mount* (332. Ld., Routledge. 4 *s* 6 *d*): Der Verfasser – Minister of the Western Synagogue in London – ist in seiner Studie nicht unparteiisch: „That what is true in it is not new, and what is new is not true“ (nach ExpT XXII 468). K.

Bock, J. P., S. J., *Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen* (XVI u. 339. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* 5.—): Besprechung dieser die BZ heftig angreifenden Studie folgt.

Bock, J. P., S. J., *Aphoristische Vaterunser-Arabesken* (ZkTh XXXV 395—405): Die eucharistische Deutung der 4. Bitte, die B. sogar zu einer „durch das gewöhnliche Lehramt der Kirche vorgelegten Glaubenswahrheit“ steigert, ist älter als die Ableitung des ἐπιούσιος von ἐπὶ und οὐσία.

Rockliff, E., *Parables* (IthQ VI 328—344): Bietet eine Orientierung über das Wesen, den Zweck und die Bedeutung der Parabeln im allgemeinen und geht dann über zur Charakterisierung der ntl, die sich in solche ad involucrum et velum und solche ad lumen et illustrationem unterscheiden lassen. K.

Fiebig, P., *Die Gleichnisse Jesu und die Bergpredigt in Verbindung mit rabbinischen Parallelen* erläutert für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten (27. Tübingen, Mohr. *M* —.50).

Spitta, Fr., *Die Parabelabschnitte Matth. 13, Mark. 4, Luk. 8 als typisches Beispiel für das Verhältnis der Synoptiker zueinander* (StKr LXXXIV 538—569): Nimmt eine synoptische Grundschrift an, welche im Gesamtaufriſs wie im Einzelausdruck im dritten Ev am deutlichsten erkennbar sei. Mk repräsentiert eine spätere Form der Überlieferung, von der Mt abhängig ist; diese ist aber vom Verfasser des kanonischen Lk mit benutzt worden.

Burkitt, F. C., *The parables of the Kingdom of Heaven* (Interpreter VII 131—148): Liefert auf Grund der einschlägigen Parabeln im Mt-Ev den Nachweis, daſs Christus — denn in den Parabeln finden sich ipsissima verba des Herrn — unter dem Himmelreiche eine neue Ära nach dem Weltuntergange und dem Gerichtstage verstanden wissen wollte. — ***Streeter, B. H.***, *Prof. Burkitt and the parables of the Kingdom* (ebd. 241—247): Die Parabeln vom Himmelreiche samt und sonders apokalyptisch auf eine ferne Zukunft zu deuten, heiſst sie auf ein Prokrustesbett spannen. — ***Burkitt, F. C.***, *The parables of the Kingdom* (ebd. 353—358): Verteidigt in dieser Replik gegen Streeter seine eschatologische Auffassung. K.

Lithgow, R. M., *The eschatology of the parables* (ExpT XXII 469—474): Hebt die allgemeinen und die besondern Elemente namentlich in den Parabeln vom Endgericht hervor. K.

Stock, E., *The pounds and the talents* (ExpT XXII 424—425): Vermutet, daſs der Herr zuerst die Parabel von den Pfunden einem gröſseren Zuhörerkreise, hernach jene von den Talenten nur den Mk 13, 3 erwähnten Aposteln mitgeteilt hat. K.

Schütz, R., *Zum Feigengleichnis* (ZntW XII 88): Vgl. BZ VIII 209 und 425 (Löw); stimmt Löw zu. Die Feigen seien die פגים, die im Winter unausgereift am blätterlosen Baum hängen.

3. *Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind* (Joseph, Johannes der Täufer, Judas, Magdalena).

D'Isné, Y., *Saint Joseph dans l'Évangile* (P., Tolra et Simonet. *Fr* —.75).

Dibelius, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer untersucht* (FRLAuNT 15. H.: IV u. 180. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 4.80): Bespricht zuerst Jesu Urteil über den Täufer und erklärt dabei die Aussage Mt 11, 11^b (der μικρότερος im Gottesreiche ist gröſser als Johannes) für nicht ursprünglich (13). Der Stürmerspruch (Mt 11, 12) bedeute: in der Zwischenzeit seit Johannes ist das Reich den Weltregenten in der Geisterwelt (βιασταί) preisgegeben (βιάζεται) (27). An den Berichten der Synoptiker über Leben und Wirken des Johannes sei unhistorisch die Verkündigung des Geistestäufers, der sündenvergebende Zweck der Taufe, die Verkündigung der Heilsbotschaft an das Volk. Das Taufereignis ist „ein Wunder, das geglaubt oder nicht geglaubt, keinesfalls aber enträtselt werden soll" (65), hingegen ist die lukanische Kindheitsgeschichte Legende, die sich um einen historischen Kern schloſs (74), und die Erzählung vom Tode eine „Anekdote über Herodes". Die Apg bezeugt das Fortleben eines „Halbchristentums", das sich an den Täufer anschloſs. Das vierte Evangelium polemisiert in den Johannesperikopen gegen die Johannesjünger (119) und macht aus dem gewaltigen Vorläufer und Täufer vor Jesus einen Zeugen neben Jesus (109). Der Versuch einer kurzgefaſsten Geschichte des Täufers, in der auf die Ent-

stehung der Johannestaufe besonders geachtet wird, beschliefst die Untersuchung.

Konrad, A., *Johannes der Täufer.* Eine von der Wiener Universität ausgezeichnete Schrift (IV u. 292. Graz und Wien, Styria. *M* 4.20): Ist ebenso wie Innitzers Arbeit (s. BZ VI 428) die Bearbeitung einer Preisaufgabe der Lackenbacherschen Stiftung, in der das Leben des Täufers erzählt und in den § 19—24 eine Würdigung der Gröfse des Täufers und ein Bericht über seine Reliquien und seinen Kult gegeben wird. Als Geburtsort bevorzugt K. 'Ain Karim. „Aus den Worten der Heiligen Schrift läfst sich die Heiligung (Rechtfertigung) des Johannes im Mutterleibe nicht beweisen" (45). Verfasser erklärt (63), dafs er „unbegründete Aufbauschungen von Uterusgeschichten verabscheut". Das erste Auftreten des Täufers vollzog sich an einem andern Orte (näher bei Jerusalem) als die Tauftätigkeit (95[1]), und zwar im Herbst 26. Johannes hat von Anfang die richtige Auffassung vom Messiasreiche gehabt (101[4]). Auch durch die Gesandtschaft aus dem Gefängnisse bekundete er keinen Zweifel an der Messianität Jesu. — Wenn auch der Fachmann öfters ein vertiefteres und selbständigeres exegetisches Urteil wünscht, ist die neue Täuferbiographie im Interesse der Belehrung weiter Kreise zu begrüfsen.

Pottgiefser, A., *Johannes der Täufer und Jesus Christus* (168. Köln, Bachem. *M* 2.40).

Goethals, A., *Jean précurseur de Jésus* (61. P., Fischbacher).

Smith, W. B., *Judas Iskarioth* (HJ IX 529—544): Iskarioth heifst nicht der Mann aus Karioth, sondern ist ein Schimpfname = der Auslieferer (Sikkarti), nicht der Verräter. Judas bedeutet das Judentum, das den Jesuskult zurückweist. — ***Cheyne, T. K.***, erklärt (ebd. 891 f) diese Erklärung des Namens Iskarioth für unhaltbar.

Sicard, M.-M., O. Pr., *Sainte Marie-Madelaine. La tradition et la critique.* 3 Bde (16⁰. 320, 318 u. 344. P. 1910, Savaète): Verteidigt im ersten Bande die Tradition der Provence und die Reliquien der Krypta von S. Maximin, gibt im zweiten eine Lebensbeschreibung, natürlich unter reichlicher Verwertung nichtbiblischer Zeugnisse, und im dritten eine Geschichte des Kultes von S. Maximin und Sainte-Baume (nach Rb N. S. VIII 306).

g) Die Evangelien.

1. Zu allen oder mehreren Evv.

Schäfer, J., *Die Evangelien und die Evangelienkritik.* 2. Aufl. (VII u. 152. Freiburg i. B., Herder. *M* 1.60): Vgl. BZ VI 204. Die Erweiterungen betreffen besonders die Kapitel: Allgemeine Bemerkungen und Glaubwürdigkeit der Evv und ihre Bestreitung.

Rabbath, A., S. J., *Les saints Évangiles: 1° leur authenticité* [arab.] (Al-Mašrik 1911, 4, 241—255). — *2do. Intégrité* (ebd. 5, 333—344).

Schaar, *Evangelienharmonie. Eine logische Verbindung der Evangelientexte zu einer Erzählung der Lebensgeschichte Johannes des Täufers und Jesu Christi* (179. Lp., Volger. Geb. *M* 1.20).

Belser, Rezension von *R. Peeters, Tractatus de quatuor Evangeliis* (s. oben 209) (ThQ XCIII 284 f): Ist wegen der eigentümlichen Schlufsbemerkung beachtenswert: „Die Unbefangenheit, mit welcher P. die Vorzüge der Einjahrtheorie würdigt, sticht vorteilhaft ab von der Leidenschaft, mit welcher gewisse Leute gegen dieselbe in Hörsälen und Zeitschriften toben, man sieht: vergeblich" (Sperrungen von mir).

Cossar, H. J., *The four Gospels unified* (168. Ld., Nisbet. 5 *s*).

Zarantonello, L., *I Vangeli delle Domeniche. Testo latino e versione italiana. Commento storico-esegetico e morale-patristico* (VIII u. 436 u. XX. Vicenza, Calla): Will keine wissenschaftliche Belehrung bieten, sondern italienischen Priestern, denen gröfsere Kommentarwerke unzugänglich sind, Ersatz bieten. Z. stützt sich besonders auf Knabenbauers Evv-

Kommentare, auf Fonck, „Die Parabeln von Herrn in das Evangelium" und „Die Würde [lies Wunder] von Herrn in das Evangelium" (sic) und auf Kard. Vives y Tutos Homiliarius breviarii Romani. Einer, soweit ich kontrollierte, einfachen, aber zutreffenden Sacherklärung des Schrifttextes folgen jedesmal unter der Überschrift I vangeli nei padri Väterzitate.

White, J. D., *Assumptions underlying Gospel criticism* (Exp 8. S. III 244—255): Verteidigt die Glaubwürdigkeit der Evv und nicht zum wenigsten des vierten gegen die destruktive Tendenz des Kritizismus. Die Ansichten der modernen Bibelforscher über Christus sind einander so diametral entgegengesetzt wie die des Festus und des Paulus (Apg 25, 19). K.

Durand, A., S. J., *Pro consensu evangelistarum* (Recherches de science religieuse II 295—301): Über Augustins Harmonisierungsmethoden und drei synoptische Differenzen: Gleichnis vom neuen Fleck auf dem alten Rock, Einzug Jesu auf einem Esel bzw. einer Eselin, das aus Is 56, 7 und Jer 7, 11 zusammengesetzte Zitat bei Mt 21, 13 und Parall. In letzterem Falle nimmt D. bei Mk 11, 17 une de ces retouches postérieures à l'utilisation de Marc par Matthieu et Luc als wahrscheinlich an.

Van Delft, A., *Evangelie-perspectief* (De Katholiek 1911, 152—163).

Lesêtre, H., *La connaissance de l'Évangile dans les séminaires* (Le Recrutement sacerdotal 1911, 58—75).

Arnal, A., *La personne humaine dans les Évangiles* (122. P., Fischbacher): Abdruck aus RThPh XIX 516—574, XX 45—73 97—129: Verf., Professor an der Faculté libre de théologie zu Montauban, stellt aus den einzelnen gelegentlichen Aussagen der Evv ein System christlicher Anthropologie zusammen, in dem über die Natur (Herz, Seele, Gedanke, Willen, Geist — physisches und moralisches Übel), Wert (Milieu, Freiheit usw.) und den Zweck der menschlichen Person gehandelt wird. Wie der erbaulich redende Schlufs zeigt, wendet sich A.s positiv gehaltene Darstellung an weitere Kreise.

Mangenot, E., *Les Évangiles synoptiques* (VI u. 472. P., Letouzey et Ané. *Fr* 3.50): Apologetische Konferenzen, am Institut catholique de Paris gehalten, die vor allem Alfred Loisy gegenüber den historischen Wert der synoptischen Überlieferung herauszustellen sich bemühen. Beigegeben sind zwei Studien: Le paulinisme de Marc, und: Un soi-disant antécédent juif de l'Eucharistie, die früher in der RClfr veröffentlicht wurden. Seppelt.

Sanday, W., *Studies in the Synoptic Problem* (XXVII u. 456. Oxford, Clarendon Press): 1. W. Sanday, The conditions under which the Gospels were written, in their bearing upon some difficulties of the Synoptic Problem: Behandelt innere und äufsere Bedingungen (alte Schriftsteller- und Buchtechnik) der evangelischen Geschichtschreibung, die sich als freie und natürliche, aber auch von Tendenz geleitete Nacherzählung darstellt, wobei die Zweiquellentheorie mafsgebend war. 2. J. C. Hawkins, Three limitations to St. Luke's use of St. Mark's Gospel: Lk 9, 51—18, 14 benutzt Mk nur zu einem Zehntel; Mk 6, 45—8, 26 ist weggelassen; die Leidensgeschichte erfordert besondere — allerdings sehr hypothetische — Beurteilung. 3. Ders., Probabilities as to the so-called double tradition of St. Matthiew and St. Luke: eine Rekonstruktion der Q-Quelle. 4. B. H. Streeter, On the original order of Q: Ist mehr bei Lk als bei Mt zu finden. 5. Ders., St. Mark's knowledge and use of Q. 6. Ders., The original extent of Q. 7. Ders., The literary evolution of the Gospels: drei Etappen: 1. Q, 2. Mk, 3. Mt und Lk; Parallelen bieten die Viten des hl. Franz von Assisi. 8. Ders., On the trial of our Lord before Herod; a suggestion: Nachweis der Geschichtlichkeit. 9. W. C. Allen, The book of sayings used by the editor of the first Gospel: Gegen manche Thesen Harnacks. 10. Ders., The aramaic background of the Gospels: Die Aramaismen der Synoptiker werden zusammengestellt; es wird auf die aramäische Sprache Jesu geschlossen. 11. J. V. Bartlet, The sources of

St. Luke's Gospel: Lehnt das unsichere Q ab, nimmt aber neben Mk noch eine Sonderquelle an (S), die mit Q viel Verwandtschaft hat. 12. W. E. Addis, The criticism of the Hexateuch compared with that of the Synoptic Gospels. 13. N. P. Williams, A recent theory of the origin of St. Mark's Gospel: Über Wendling. Appendix: B. H. Streeter: Synoptic criticism and the eschatological problem. — Im ganzen eine sehr verschiedenartige Beleuchtung desselben Problems. Andres.

Wright, A., *Oxford Studies in the synoptic problem* (ExpT XXII 358 bis 362): Eine eingehende Kritik des Buches Sandays. W. will einer einseitigen Benutzungshypothese gegenüber die Traditionshypothese betont wissen. Schliefslich hält er ein Kompromifs zwischen beiden Ansichten für notwendig, um die endgültige literarische Fixierung der Evv begreifen zu können. K.

Pasquier, H., *La solution du problème synoptique* (XXXII u. 380. Tour, Mame).

Holdsworth, W., *The Markan narrative in the Synoptic Gospels* (Exp 8. S. V 449—460): Nimmt an, Mk habe sein Ev dreifach rezensiert je nach seinen Beziehungen zu den Gemeinden in Cäsarea, Alexandrien und Rom. Mt und Lk haben verschiedene Mk-Rezensionen benutzt. K.

Pope, H., *The tendency of recent work on the synoptic problem* (Catholic University Bulletin 1911 Jan. 31—46): Kritik über Allens These der Einverleibung des Mk in den Mt-Text (nach RSphth V 416).

Pressoir, J., *La divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles synoptiques* (Revue pratique d'apologétique 1910, 15. Dez., 434—451): Durch Vergleichungen der eigenen Personen mit andern grofsen Personen, durch Substitutionen an Stelle Gottes, durch mehr direkte Behauptungen und durch die Wirkungen seiner Offenbarungen bekundete Jesus seine Gottheit (nach RSphth V 229).

Murillo, L., *El „apocalipsis sinóptico" ó el Discurso escatológico de Jesucristo* (Razón y Fe 1910 Dez. 413—428, 1911 Febr. 141—160): Eine Verteidigung der Authentizität der Rede und ihres double horizon: Zerstörung Jerusalems und Weltende. sowie eine Darlegung der Texte (nach RSphth V 218 u. 426).

Dimont, T. C., *The synoptic Evangelists and the Pharisees* (Exp 8. S. II 231—244): Gegenüber dem Mk-Ev hat Mt die Pharisäer mit sehr dunkeln Strichen gezeichnet, während sie bei Lk in hellerem Lichte erscheinen. Die in Betracht kommenden Stellen werden von D. untersucht, verglichen und erklärt. K.

Spitta, F., *Das Evangelium vom kananäischen Weibe* (Monatsschrift für Pastoraltheologie 1911, H. 6).

Hild, J., *Weiche zurück hinter mich, Satan! Mt 16, 23; Mk 8, 33* (Kath 4. F. VII 300f): Bevorzugt die Übersetzung „Wiedersacher, Versucher" statt „Satan".

Mangenot, C., *Les deux généalogies de Notre-Seigneur* (RClfr LXVI 129 bis 166): Eingehende, den Hauptergebnissen durchweg zustimmende Besprechung des Buches von Heer (s. BZ IX 210f). S.

Lindeboom, L., *De Geslachtregisters van Jezus Christus, onzen Heere. (Matth. 1 en Luc. 3.)* (Aus: Gereformeerd Tijdschrift: 30. Heusden, Meerburg.)

Granberg, J. C., *The demoniac and the returning demon. An exposition of Matt. 12: 43—45; Luke 11: 23—26* (BW XXXVII 100—106): Die „Parabel" will die Wahl zwischen dem Gottesreiche und der Satanstyrannei veranschaulichen. Es genügt nicht, frei vom Bösen zu sein, das Reich Gottes, höhere Verzichtleistung, Enthusiasmus mufs das Herz erfüllen.

2. Matthäusevangelium.

Cereseto, G. G., *Autenticità, età e storica autorità del Vangelo di s. Matteo* (226. Rom, Poliglotta Vat. *L* 3.—).

Allen, W. C., Harnack and Moffatt on the date of the first Gospel (ExpT XXII 349—352): Wendet sich gegen die zu späte Datierung des Mt-Ev in Harnacks „Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte" (ca 70) und in Moffatts „Introduction to the Literature of the N. T." (zwischen 70 und 110). Innere Gründe, namentlich die offensichtliche Tendenz des Mt. für judenchristliche Kreise ein Ev zu schreiben, weisen in frühere Zeit. K.

Exupère, P. S., Matthieu (Les miracles) (Études Francisc. 1910, 523—538).

Morison, E. F., The enthusiasm of the Gospel according to St. Matthew (Exp 8. S. V 408—416): Möchte der Ansicht entgegentreten, als ob das erste Ev wegen der nahen Parusie eine drückende Schwermut atme. Es fehlt keineswegs der Enthusiasmus der Lokalkirche, in der es entstanden. Mt-Ev = Gemeinde-, Lk-Ev = Missions-Ev. K.

Bacon, B. W., Matthew and the Virgin birth (AmJTh XV 83—95): Im Apk-Kommentar des Andreas von Kreta werden die vier ζῷα auch auf die vier Evv gedeutet. Der Mensch sei das Symbol für Mt, weil bei Mt die Abstammung Christi φύσει καὶ οὐκ νόμῳ aufgefafst sei. Das wird für die Verbreitung der Lesart Ἰωσὴφ ἐγέννησεν, also für leibliche Vaterschaft in Anspruch genommen.

Gray, G. B., The virgin birth in relation to the interpretation of Is 7, 14 (Exp 8. S. IV 289—308): Mt 1, 15—23 beruht entweder auf einer Tatsache oder geht zurück auf den Einflufs heidnischer Vorstellungen auf frühchristliche Kreise. Harnacks Behauptung, dafs sich der Glaube an die Jungfrauengeburt lediglich aus Is 7, 14 erklären lasse, findet weder eine Stütze an dem Originaltext noch an den LXX ebensowenig wie im Messiasglauben der Juden v. Chr. und bis in die Zeiten Justins. K.

Margoliouth, G., Christ and eschatology (Exp 8. S. V 399—407): Will Mt 10, 23 nicht von der nahen Parusie verstehen wie Schweitzer (vgl. BZ VIII 414), sondern nimmt eine literarische Unordnung an. Der fragliche Vers gehört in die grofse eschatologische Rede. K.

Birks, J. M., St. Matthew 11, 12 (ExpT XXII 425—426): Nach einer Erklärung des ntl [König-]„Reiches" folgt die landläufige Auslegung des Verses. K.

MacRory, J., Christian writers of the first three centuries and St. Matt. XIX. 9 (IthQ VI 172—185): Herm., Just., Athen., Theoph. und Cyprian scheinen den fraglichen Vers im Mt-Ev anders gelesen zu haben. Tatian, Clem., Orig. und Tertull. (?) zeugen direkt gegen die heutige Lesart. Erst im Verlauf des 4. Jahrh. scheint sich unsere Textform durchgesetzt zu haben. S. 184 schlägt M. eine Emendation vor. K.

Marmorstein, A., שתה בכוס אחר (OrLz XIV 109f): Bringt unter Nr 7 in seiner Abhandlung „Einige hebräische Redensarten" (s. oben S. 298f) Belege aus dem rabbinischen Sprachgebrauch für πιεῖν τὸ ποτήριον (Mt 20, 22) = (gleiches) Los haben. R.

Szczygiel, P., M. S. C., *Die Parusierede Mt 24 gemäfs ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt* (ThG III 265—273): Mt 24, 4—8 15—21 32—35 gehen auf die Zerstörung Jerusalems; 9—14 22—26 27—29 30—31 und der Rest von 36 an auf die Parusie. Indes ist m. E. der Trennungsstrich zwischen V. 21 und 22 und die Beziehung von V. 32—35 auf Jerusalem zu beanstanden und damit die Folgerung, „dafs in unserem Falle die Markuspriorität dem Matthäusevangelium gegenüber nicht stichhält".

Burkitt, F. C., On immediately in Matt. XXIV 29 (JthSt XII 460f): Mt sagt nicht, dafs die Parusie unmittelbar kommt, sondern nur, dafs die Parusie unmittelbar nach einer Periode der Bedrängnis kommt, die selbst eine Periode in der Zukunft ist. Von Sanday behauptete sekundäre Züge bei Mk seien nicht vorhanden.

3. *Markusevangelium.*

Frey, J. B., Un nuovo commentario su S. Marco (Scuola catt. IV. S. XIX 505—512): Begeisterte Besprechung von Lagrange (s. oben S. 400).

Ebenso freundlich urteilt darüber **F. Bouvier,** *Le saint Marc du Père Lagrange* (Recherches de science religieuse II 266—286).

Burkitt, F. C., *The historical character of the Gospel of Mark* (AmJTh XV 169—193): Verteidigt ihn namentlich unter Ablehnung der Positionen in Wredes Messiasgeheimnis.

Loth, A., *La valeur historique de l'Évangile selon s. Marc* (Revue pratique d'apologétique 1911, 417—435): „Justement élogieux" für Lagranges Mk-Kommentar (nach RClfr LXVII 124).

Gollock, G. A., *Bible studies in outline. St Mark's gospel for study circles* (128. Ld., Longmans).

Toxopeüs, *Markus 2: 13 vv* (Theol. Tijdschr. XLV 288): Das Gastmahl fand nicht in Levis Haus, sondern wohl in Petris Haus statt.

Margoliouth, G., *The traditions of the Elders, Mk 7, 1—23* (ExpT XXII 261—263): Nimmt die BZ VIII 211 gewünschte Nachprüfung der Untersuchung Büchlers vor und findet, dafs letztere an zwei Fehlern krankt: sie unterschätzt den historischen Wert des ca 68 geschriebenen Mk-Ev gegenüber späteren, unkontrollierbaren Nachrichten des Talmud und übersieht, dafs gerade eine Kodifikation eines Volksbrauches eine vorhergehende Übung zur Voraussetzung hat. K.

Toxopeüs, *Markus 8: 38* (Theol. Tijdschr. XLV 288 f): Christus spricht von seinem Kommen, nicht vom Wiederkommen.

Van der Flier, A., *Mark. 14, 2* (Theol. Studiën 1911, 109—112).

Bacon, B. W., *Note on Mark 16, 18* (JbL XXX 105—107): Über mögliche Beziehungen des „Gifttrinkens" zu Berichten des Papias und andern Legenden.

4. *Lukasevangelium.*

Garvie, A. E., *St. Luke* (12⁰. 392. Ld., Melrose. 2 *s*): Legt in seinem Kommentar das Hauptgewicht auf die literarische Komposition des Evs, die Charakteristik des Evangelisten, die Schwierigkeiten, die Leben und Lehre Christi dem modernen Leser bieten, und die Persönlichkeit Jesu (nach ExpT XXII 465). K.

Easton, B. S., *Linguistic evidence for the Lucan source L* (JbL XXIX 139—180): Im Anschlufs an B. Weifs' Hypothese (s. BZ V 215 und VI 429) wird der Sprachschatz der L-Quelle, soweit er sich sicher oder nur wahrscheinlich aus Lk feststellen läfst, in Listen vorgeführt. E. glaubt daraus eine very strong evidence for the substantial unity of L as a source entnehmen zu können. — **Ders.,** *The special source of the third Gospel* (ebd. XXX 78—103): Bemüht sich, noch mehr Licht über die L-Quelle zu verbreiten. Aus Einzelbeobachtungen glaubt er entnehmen zu können, dafs L von einem strengen Judenchristen für andere Judenchristen und für Juden verfafst worden sei. Die Parusie des Messias-Menschensohns hatte für ihn besonderes Interesse. Das heidenchristliche Programm ist noch nicht beachtet.

Mackinlay, G., *St. Luke's threefold narrative of Christ's last journey to Jerusalem* (Interpreter VII 260—278): Die chronologische Anordnung im Lk-Ev ist der bei den beiden andern Synoptikern vorzuziehen. Im Lk-Ev (wie in der Apg) sind drei Erzählungsreihen über ein und dieselbe Zeitperiode verarbeitet. Die erste beginnt 4, 31, die zweite 11, 1 und die dritte 14, 25. M. illustriert seinen literarkritischen Versuch durch eine synoptische Tabelle. K.

Wildeboer, G., *Luk. 1, 15 b* (Theol. Studiën 1911, 112—114).

Baden, *Et nomen virginis Maria. Lk 1, 27* (Pastor bonus 1911, 435—437).

Toxopeüs, *Lucas 1: 48a* (Theol. Tijdschrift XLV 389—394): Unterscheidet Redaktionen in Lk 1.

Winterbotham, R., *The story of the lost and found* (Exp 8. S. III 255 bis 261): Führt die Perikope vom Wiederfinden des Jesusknaben im Tempel auf einen Bericht der Mutter Gottes zurück und rekonstruiert einen solchen. K.

Fiebig, *Zu Luc. 10, 34* (ThLz XXXVI 188 f): Öl und Wein wurden zur Wundbehandlung als Mischung verwendet, wie die Mischna Sabbath XIX 2 beweist.

Grefsmann, H., *Salzdüngung in den Evangelien* (ThLz XXXVI 156 f): Zu Lk 14, 34 f werden Belege für Salzdüngung beigebracht. Ihr seid das Salz der Erde = ihr sollt die Welt befruchten.

Tillmann, Fr., *Zum Gleichnis vom ungerechten Verwalter* (oben S. 171—184).

Stewart, A., *The elder brother* (ExpT XXII 247—251): Sucht — zum Teil auf spekulativem Wege — den Charakter des ältesten Bruders in der Parabel vom verlorenen Sohne zu ergründen. K.

Weber, S., *Revision gegen die Freisprechung des ungerechten Verwalters Luk. 16, 5—8* (ThQ XCIII 339—363): Das verbrecherische Verhalten des Verwalters darf nicht gerechtfertigt oder auch nur beschönigt werden. Jesus will in ihm das Spiegelbild der Jünger bzw. der Christen zeigen, die der Sünde unterworfen sind und den μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας, die irdischen Güter (auch alle geistigen Gaben), zu ihrer Rettung benutzen sollen.

Wright, A., *The parable of the injust steward* (Interpreter VII 279—287): Die Schwierigkeit in der Erklärung dieser Parabel liege darin, dafs wir uns nicht von der okzidentalischen Auffassung losmachen können, welche mit dem Gedanken an den Reichtum die Verantwortlichkeit verbindet. Im Orient prävaliert eine andere Idee: Reichtum schafft Sorglosigkeit. In dieser macht der Todesgedanke ein Ende. Der Verwalter ist ein Apostel im weiteren Sinne des Wortes, der den schwachen Menschen das Heil zu schwer macht. K.

Völter, D., *Die Jünger von Emmaus* (PrM XV 61—65): In der Quelle des Lk waren die Namen der beiden Jünger, nämlich Petrus und Klopas, genannt. Der Pauliner Lk hat aber ersteren Namen tendenziös unterdrückt. Emmaus lag in Galiläa südlich von Tiberias. Auch die folgende Erscheinung an die Elf sei in Galiläa gewesen. „Der gebratene Fisch, der Jesus vorgesetzt wird, weist noch deutlich auf die Ufer des galiläischen Meeres."

Niemojewski, A., *Warum eilten die Jünger nach Emmaus?* (27 mit sechs Abbildungen im Text. Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag. *M* —.75): Kuriose astrale Erklärung der Perikope.

5. *Johannesevangelium.*

Gümbel, L., *Das Johannes-Evangelium eine Ergänzung des Lukas-Evangeliums. Exegetische Studie* (79. Speyer, Nimtz. *M* 2.50): Nicht alle drei Synoptiker, sondern nur Lk hat dem Apostel Johannes vorgelegen, als er sein Ev zum Zwecke der Ergänzung des Lk schrieb; er hat aus ihm nur wiederholt, was er in Kleinigkeiten berichtigen konnte. Solche Ergänzungen und Berichtigungen beruhen auf persönlicher Erinnerung, niemals aber besteht zwischen Lk und Jo ein Widerspruch. Diese Thesen erweist G. durch eine vergleichende Besprechung des von beiden Evv gebotenen Stoffes. Vom Apostel Johannes glaubt G., dafs er die hohe Schule in Jerusalem besucht hat [ist nach Apg 4, 13 unmöglich]; er war ja „Hausfreund des Hannas und Kaiphas" und wohl auch ein Jugendfreund des Nikodemus. Jo 21 betrachtet G. als Werk der Jünger des Apostels, welche noch mündliche Erzählungen desselben nachgetragen haben. Zur Zeit von Jo 5 sei Jesus ohne Jünger in Jerusalem gewesen. Die Tempelreinigung habe er zweimal vollzogen. Anhänge: I. Die Bedeutung des Wortes ὄνομα in den geschichtlichen Büchern des NT. II. Bedeutung der Worte „in Christo" in Paulus' Schriften.

Dechent, H., *Wer hat das vierte Evangelium verfafst?* (StKr 1911, 446 bis 461): 2 und 3 Jo seien Schreiben des Apollos nach Korinth. Also ist Apollos der Verfasser des vierten Evs.

Wendt, H. H., *Die Schichten im vierten Evangelium* (IV u. 158. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 4.40): Unterscheidet wie in seinem

früheren Buche: Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes (Gött. 1900), eine Rede- und eine Erzählungsschicht und weist der ersteren die Priorität zu; sie darf als gute historische Überlieferung gelten, wenn auch sowohl ihr Verfasser, wahrscheinlich der Zebedäide Johannes, wie auch der Überarbeiter, der vierte Evangelist, manches umgeprägt und verschleiert haben. Eine beigegebene Übersetzung des 4. Ev.s läfst die Schichten durch verschiedene Verwendung der Lettern deutlich hervortreten. Danach besteht der sekundäre Teil aus: 1, 6—8 15 19—52; 2, 1—13ª 17 21—25, dem Begründungssatz in 3, 2, „ὕδωρ καὶ“ in 3, 5, υἱὸς „τοῦ ἀνθρώπου“ in 3, 13f, aus 3, 22—4, 3; 4, 10 (teilweise), der Antwort in 4, 11, aus 4, 15—18 26 27ᵇ—30 39—54; 5, 1 3ᵇ 4 8—15 aufser 9ᵇ 28f 33 34ᵇ 36ᵇ; 6, 1—26, den Schlufssätzen in 6, 39 40 44 54, aus 5, 59 61ᵇ 64 70f; 7, 8f 20 21ᵇ, der Zwischenerklärung in 7, 22, aus 7, 30—32 39 44—52; 7, 53—8, 11 20ᵇ 27, den Einleitungsformeln in 7, 33 und 8, 28, ferner aus 8, 30 31ᵇ; 9, 2 3 6—38; 10, 21ᵇ 22 40—42; 11, 2 4 6ᵇ 11—15 19 31 36f 38ᵇ—57; 12, 1—19 28ᵇ 30 33 36ᵇ—43 47ᵇ, den letzten Worten in 12, 48, aus 13, 11 18f 21 30 31ª, dem Zusatz in 16, 13, aus 18, 1—32 39f; 19, 1—6 11ᵇ 13—42, Kap. 20 und 21. Auch Umstellungen nimmt W. vor, so 7, 15—24 hinter 5, 47 und 13, 36—14, 31 hinter 16, 33. Bromboszcz.

Lias, J. J., The theology of the fourth Gospel a guarantee of its genuineness (Bs 1911, 285—307).

Krebs, E., Recenti studii sul „Logos“ di s. Giovanni nella storia religiosa del primo secolo (Bessarione 1910 Apr.-Sept. 348—357).

Cellini, A., *Considerazioni esegetico-dommatiche sul Prologo dell' Evangelo secondo Giovanni* (XVI u. 306. Florenz, Libr. ed. Fiorentina. *L* 4.—).

Nascinbene, R., Il „Logos“ di s. Giovanni (Scuola catt. 4. S. XVIII 802—809): Der griechische und philonische Logos wurde von Johannes in ähnlicher Weise berücksichtigt wie „der unbekannte Gott“ von Paulus.

Pfättisch, J. M., O. S. B., *Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu. Nach dem Ev des hl. Johannes* (BSt XVI, 3 u. 4: VII u. 184. Freib. i. B., Herder. *M* 5.—): Widerlegt hauptsächlich Belsers Theorien über die Chronologie des Jo-Evs. Das τὸ πάσχα 6, 4 dürfe nicht textkritisch beanstandet werden. Irenäus kennt es, wie auch Cyrill. Origenes vertritt ebenfalls eine zweijährige Lehrtätigkeit Jesu. Das Wunder bei der Hochzeit zu Kana bedeutet schon die Eröffnung der messianischen Tätigkeit. Das erste Pascha fällt ins Jahr 28 (46 Jahre Tempelbau). Jo 4, 44 ist Zwischenbemerkung des Evangelisten. Die Szene am Jakobsbrunnen fällt in den Dezember. Jo 5, 1 ist ein Purimfest gemeint, das auf einen Wochensabbat fiel. Christus starb am Freitag, den 15. Nisan des Jahres 30; παρασκευή Jo 19, 14 und 31 heifst Freitag. — Verf. verdient häufig Zustimmung: nur verfehlt er sich ebenfalls oft gegen das oben S. 185 (s. v. Kellner) Gesagte. Auch die Beweise für Annahme eines Purimfestes sowie der behauptete enge zeitliche Zusammenhang zwischen Jo 5 und 6 scheinen mir nicht zwingend.

Goguel, M., Les sources des récits du quatrième Évangile sur Jean-Baptiste (RThQr XX 12—44): In der Absicht, das Zeugnis des Täufers für Jesus auszuführen, hat der vierte Evangelist auch vorsynoptische Quellen benutzt und frei umgestaltet; so in K 1 und besonders in K 3, wo ihm eine noch ältere Quelle zu Gebote stand.

Lewis, F. W., Misinterpretations in the fourth Gospel (Interpreter VII 201—204): Jo 18, 9; 20, 9; 21, 19ª stören den Zusammenhang und sind darum als Interpolationen zu streichen. Ob diese Verse auf das Konto des Autors von Jo 21, 24 (25?) zu setzen sind, will L. nicht entscheiden. K.

Edmunds, A. J., Buddhist texts in the fourth Gospel (Open Court 1911 Nr 5).

Linder, G., Béthesda (RThPh XLIII 494—506): Je nachdem es ὁ Ἰησοῦς oder blofs Ἰησοῦς heifst, unterscheidet L. eine Quelle A oder S auch bei Jo 5. Aus S stammt auch der Name Bethesda, was gleich sein soll בֵּית הֲ שְׂדָא = Haus der fünf Felder.

Bruins, J. A., Joh. VI: 51ᵇ—56, eene interpolatie (Theol. Tijdschr. XLV 240—254).

Drachmann, A. B., Zu Joh 8, 44 (ZntW XII 84 f): Die ursprüngliche Lesart habe gelautet ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ Κάϊν ἐστε.

Holdsworth, W., The consecration of Life, Jo 17 (ExpT XXII 275—277): Untersucht das genannte Kapitel unter dem Gesichtspunkte, den der Obertitel angibt: The life of faith. Die Gedankenanalyse endigt mit erbaulichen Schlufsgedanken. K.

h) Leben und Lehre der Apostel und Apostelschüler.

Pfeifer, H., *Die Geschichte der Apostel und des Urchristentums* (IV u. 163. Lp., Hahn. *M* 2.60): Für Schulzwecke. Verfasser will „vom Bibelwort und seinem geschichtlichen Hintergrund aus hinabsteigen in die Tiefen der Persönlichkeiten und hier die inneren Zusammenhänge, das innere Getriebe, das Werden und Wachsen studieren und zeigen" (Vorwort).

Reukauf, A., und **Winzer, H.**, *Geschichte der Apostel.* 3., verb. Aufl. (Ev. Religionsunterricht. Grundlegung und Präparationen IX: XVIII u. 363. Lp., Wunderlich. *M* 4.80): In ausgearbeiteten Katechesen werden behandelt vier Abschnitte: 1. Die Urgemeinde, 2. Paulus bis zur Erkämpfung seiner selbständigen Stellung als Heidenapostel, 3. Paulus als selbständiger Heidenapostel, 4. Paulus in der Gefangenschaft. Der Band ist dem Andenken H. Holtzmanns gewidmet und demgemäfs auch in seinem Geiste gehalten.

Franc, P., Pensées chrétiennes. La foi des disciples (L'École 1911, 621—622).

Bruston, Ch., La prétendue primauté de l'apôtre Pierre et le martyre de Pierre et Paul à Rome (RThQr XX 258—275): Im Gegensatz zu Guigneberts Buch (s. BZ VIII 215) wird an Petri Aufenthalt in Rom festgehalten. Auch sonst habe G. vielfach falsch exegesiert. Paulus sei aus seiner ersten Gefangenschaft in Rom befreit worden.

Kellner, Aus der Literatur über den Episkopat des h. Petrus (Pastor bonus 1911, 354—358).

Chapman, J., O. S. B., *John the Presbyter and the fourth Gospel* (108. Oxford, Clarendon Press. 6 *s*): Vertritt in klaren und übersichtlichen Darlegungen die These, dafs die Gleichung πρεσβύτερος = ἀπόστολος, die weder von Irenäus noch von Eusebius gemacht worden ist, auch nicht im bekannten Papiaszeugnis über Johannes (Eus., H. E. III 39) angenommen werden darf (gegen Th. Zahn und Bardenhewer). Aristion und Johannes Presbyter stehen da nicht mit den Aposteln, sondern mit deren Schülern, den Presbytern, parallel; τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν κτλ. ist nicht der Inhalt der Nachfragen des Papias, sondern das, was die Presbyter von ihren Lehrern erzählten. Obwohl Johannes zu den Presbytern in Parallele steht, hat er doch noch den bei ihm geläufigen Beinamen ὁ πρεσβύτερος (2 u. 3 Jo) = the great old man, the patriarch; er ist wie Aristion (von Smyrna) Herrnschüler. Irenäus identifiziert ihn mit dem Apostel; ein Mifsverständnis ist dabei ausgeschlossen, um so mehr, als auch viele andere Zeugen für diese Identifizierung sprechen. Die Unterscheidungen des Apostels und des Presbyters lassen sich ad absurdum führen, wie auch die Einwände gegen die Echtheit der johanneischen Schriften widerlegbar sind. Besondere Beachtung widmet hierbei Ch. dem allerdings schwer wiegenden Argument der Stilverschiedenheit zwischen 4. Ev und Apk. Ch. erklärt sie daraus, dafs Johannes eine Art von Konzept diktierte und dann unter Beihilfe eines Assistenten — so wie der paulinisch gefärbte 1 Petr durch Silvanus redigiert wurde — die Schriften definitiv ausarbeitete; hierbei erforderte die Bearbeitung der Reden Jesu im 4. Ev eine viel gröfsere Stilkorrektkeit als die Visionen der Apk. — Der Rezensent des Buches in der Rb N. S. VIII 459—461 ist mit der Identifizierung der beiden Johannes nicht einverstanden. Der

Wortlaut des Papiaszeugnisses verlange einen zweiten Johannes, der vom Apostel und dem Verfasser der johanneischen Werke verschieden sei. Er gehöre der zweiten Generation an und sei „Schüler des Herrn" — au sens large (wie Apg 9, 1). Die letztere Deutung halte ich nach dem kurz vorangehenden ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν (= Apostel) für unmöglich.

Metzner, *Hat der Apostel Johannes in Ephesus bis in die Zeiten Trajans gelebt oder ein anderer Johannes?* (Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht 1911, 71—78).

Cohu, J. R., *St. Paul in the light of modern research* (362. Ld., Arnold. 5 s).

Schwartz, E., *Charakterköpfe aus der antiken Literatur.* 2. Aufl. (IV u. 142. Lp., Teubner. *M* 2.80): Vgl. BZ VIII 215. Die Neuauflage weist nur im Vortrag über Paulus einige längere Einschaltungen auf.

Deifsmann, A., *Der Jude Paulus* (Intern. Wochenschrift V 321—338): Betont das jüdische Element in Paulus. Dieser war nicht nur vor seiner Bekehrung Jude gewesen, sondern ist es auch nachher geblieben, und zwar ein „Septuagintajude". — Dieser Hinweis auf das Jüdische in Paulus ist gegenüber der herrschenden Ansicht, dafs Paulinismus und Petrinismus scharfe Gegensätze seien, gewifs verdienstlich. Nur reicht die Betonung dieses Elements zum vollen Verständnis Pauli nicht aus. Auch ist es sehr fraglich, ob die LXX eine so beträchtliche „materielle Hellenisierung des jüdischen Monotheismus" darstellen, wie sie D. für seinen Zweck behauptet. Potempa.

Underhill, E., *St. Paul and the mystic way* (Contemp. Rev. 1911 Juni 694—707).

Johnston, Ch., *The childhood and youth of St. Paul* (Open Court 1911 April 193—211).

Meinertz, *Zur Bekehrung des hl. Paulus (Gal 1, 15 f)* (ThQ XCIII 223 bis 229): Gegen Moske (s. oben S. 218) hält M. daran fest, dafs Paulus erst nach seiner Bekehrung während des Aufenthaltes in Damaskus teilweise durch Ananias zum Apostolate berufen wurde.

Seguin, J., *A propos d'une étude psycho-physiologique sur la conversion de saint Paul* (RThQr XX 233—246): Die Ablehnung der Halluzinationshypothese, welche Kreyts in dem BZ VIII 432 notierten Aufsatze unter Beibringung medizinischer Beobachtungen begründet hatte, genügt dem offenbarungsgläubigen Standpunkt S.s noch nicht, weil K. keine körperliche wirkliche Erscheinung Christi zugibt. — **Kreyts, L.**, *A propos de la conversion de saint Paul* (ebd. 247—257): Repliziert auf Seguin und verteidigt seine Halluzinationshypothese, die alles Krankhafte von Paulus fernhält und behauptet, dafs Christus sein Ich dem Ich des Apostels geoffenbart hat.

Drury, J. W., *The prison-ministry of St. Paul* (226. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 *s* 6 *d*): Eigentlich ein Kommentar zu den römischen Gefangenschaftsbriefen (nach ExpT XXII 319). K.

Moulton, J. H., *The Gospel according to Paul* (Exp 8. S. VII 16—28): Nimmt an, dafs Paulus den Herrn in Jerusalem gesehen und gehört hat. Daher erklären sich die Anklänge in den Briefen des Apostels an manche Stellen im Lk-Ev (Leidenswoche). K.

Garvie, A. E., *Did Paul borrow his Gospel?* (Exp 8. S. IV 343—356): Verneint die Frage. Paulus hat für sein Ev weder beim Stoizismus noch beim Platonismus Anleihen gemacht so wenig wie bei der jüdischen Theologie im engeren Sinne. Was er von heidnischer Kultur und jüdischem Glauben in sich aufgenommen hatte, brachte er als „Gefangener Christi" in Übereinstimmung mit seinem Bekenntnis. K.

Garvie, A. E., *Did Paul commend his Gospel?* (Exp 8. S. VI 536—549): Will auf Grund der Briefe eine möglichst genaue psychologische Analyse der Person des Apostels Paulus bieten. Resultat: Seine pharisäischen

Anschauungen treten gegenüber der christlichen Heilslehre in den Hintergrund. K.

Kennedy, J. H., The faith of St. Paul and the faith of the primitive church I. (Church Quart. Rev. 1911 Jan.).

Hedström, E., *Det sedliga lifvets religiösa motivering hos Paulus* (148. Akad. avh. Lund, Gleerupska bokh. *Kr* 2.75).

Schniewind, J., *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus.* Dissertation (120. Halle 1910).

Bares, N., Christi Auferstehung und der Apostel Paulus (Pastor bonus XXIII 449—457 522—529): Weist nach, dafs Pauli Schweigen wie sein Reden die festeste Überzeugung von der Ostertatsache verbürgt und dafs unter den Berichten über die Auferstehung des Herrn das, was Paulus 1 Kor 15 sagt, an die Spitze zu stellen ist. Andres.

Vos, G., The Pauline eschatology and chiliasm (PrthR IX 26—60): Hebt hervor, dafs sich in den Pss und den atl Apokryphen die Vorstellung von einem zweifachen Gottesreiche nachweisen läfst. Das eine erscheint sub specie temporis. das andere sub specie aeternitatis. Diese Unterscheidung ist in den Paulinen nicht zu finden. Wohl wird das Reich Christi neben dem Gottesreiche genannt. Aber beide schliefsen einander nicht aus. 1 Kor 15, 24 und Kol 1, 13 machen keine Ausnahme, wenn man sich bewufst bleibt, dafs der Apostel im Bilde (Eroberung) spricht. K.

Robinson, J. A., *The advent hope in St. Paul's epistles* (70. Ld., Longmans. 1 *s*).

Steinmetz, R., *Das Gewissen bei Paulus* (BZSF VI. S., 8. H.: 33. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Das Gewissen ist allen Menschen eigentümlich und tritt auf als Urteil oder Zeugnis über das vollbrachte oder beabsichtigte eigene Tun oder das Tun anderer, steht also in Beziehung zum Sittlichen und offenbart sich als Widerhall der Stimme Gottes im Menschen, der um so mächtiger ist, je enger die Gemeinschaft mit Gott ist. Es gibt aber auch beim Christen ein schwaches Gewissen, das objektiv unrichtig, aber für den Betreffenden doch verbindlich ist. Wohl aber gibt es eine Bildung und Erziehung der Gewissen. — Besondere Zustimmung verdient St.' Erklärung von Röm 2, 14—16: **μεταξὺ ἀλλήλων** heifst im Verkehr mit dem Nächsten; die sittliche Beurteilung des Nächsten ist ein dritter (1. die Handlungen selbst, 2. das Gewissen) durchaus passender Beweis (συνμαρτυρούσης) für die Existenz des Naturgesetzes; vor V. 16 ist zu ergänzen: was offenbar werden wird.

Augustin, F. A., Paulus als Seelsorger, unser Vorbild (Kirchl. Z. 1911, 263—269).

Souter, A., Did St. Paul speak Latin? (Exp 8. S. IV 337—342): Bejaht die Frage namentlich im Hinblick auf Röm 15, 24 28 und 1 Kor 14, 18. K.

Pölzl, Fr. X., *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus* (VIII u. 493. Regensburg, Manz. *M* 8.—): Das reichhaltige Buch bildet eine Ergänzung zu der BZ III 434f begrüfsten Paulusbiographie P.s. Hier hat P. aber viel mehr legendarische Notizen zu würdigen und mufs sich deshalb den historischen Kern häufig erst herausschälen oder sich auch ganz ablehnend dazu verhalten. Er hofft, dafs man anerkennen werde, „dafs die Eigenschaft eines katholischen Schriftstellers ihn nicht gehindert hat, an den aus dem Altertume überlieferten Nachrichten Kritik zu üben". So hält P. z. B. den alexandrinischen Aufenthalt des Markus für sicher, datiert ihn hingegen anders wie manche alte Angaben, nämlich nach 54 (S. 66). Von ca 42—44 sei Markus mit Petrus in Rom gewesen; sein Hermeneut sei er nur durch Abfassung des Evs geworden; einen Dolmetscher habe Petrus nicht nötig gehabt, wie 1 und 2 Petr beweisen sollen (76f — in Silvanus sieht P. nur den Überbringer des 1 Petr [134]; wie erklärt sich aber dann die unleugbare Stildifferenz zwischen 1 und 2 Petr?). Von Lukas hält es P. auf Grund von 2 Kor 8, 18 für wahrscheinlich, dafs er mit Titus nach Korinth gereist sei (183ff). Klemens

von Rom sei sehr wahrscheinlich identisch mit dem Phil 4, 3 erwähnten Klemens (216 ff), die Identifikation des Papstes Linus mit dem 2 Tim 4, 21 erwähnten ist „zweifellos" (433). In 89 Einzelabhandlungen behandelt P. in biographischer Weise die christlichen Persönlichkeiten, mit denen Paulus in Berührung gekommen ist. Der Name „Mitarbeiter" ist also sehr weit gefaſst (das nur die Geschichte und Lage von Kolossä, Laodicea und Hierapolis behandelnde Kapitel 36 fällt aus dem gewählten Schema heraus) und erstreckt sich z. B. auch auf Sergius Paulus und auf Persönlichkeiten, von denen wir nichts weiter wissen, als daſs sie in Röm 16 gegrüſst werden. In einem Anhang werden auch die Gegner Pauli und deren häretische Lehren näher geschildert. Das neue Werk des nunmehr aus dem Lehramte scheidenden verdienten Wiener Exegeten wird die gleiche freundliche Aufnahme finden wie seine Paulusbiographie.

i) Apostelgeschichte.

Barde, E., *Kommentaar op de Handelingen der Apostelen*, vertaald door G. Keizer (Kampen 1910, Kok).

Regula, *„Du wirst nicht zugeben, daſs Dein Heiliger die Verwesung sehe"* (PrM XV 230—233): Diese LXX-Lesart von Ps 16, 10 entspricht nicht dem Urtext, wo statt Verwesung Grube zu übersetzen und lediglich der Gedanke: Gott wird mir ein ungewöhnlich langes Leben schenken, ausgesprochen sei. Um einen Beweis für die Auferstehung Christi zu bekommen, habe der Verf. der Apg sowohl Petrus (2, 27 u. 31) wie Paulus (13, 35) die LXX-Lesart in messianischer Deutung verwenden lassen.

Pieper, K., *Zu Apg 6, 5* (oben S. 84).

Nestle, E., *The vision of Stephen* (ExpT XXII 423): Auffällig ist das Stehen des Sohnes zur Rechten des Vaters. Chrysostomus gibt zu Hebr 7, 25 eine Erklärung für das Sitzen: Als Priester steht er, als König sitzt er. K.

Selwyn, E. C., *The carefulness of Luke* (Exp 8. S. III 273—284): Die III. Fortsetzung: „Philip and the Eunuch" bespricht besonders die schwierige Stelle Apg 8, 26: αὕτη ἐστὶν ἔρημος und deutet sie im Hinblick auf 8, 1 im Sinne des Propheten Is. K.

Pieper, K., *Zu Apg 8, 37* (ThG III 488 f): Tert., De bapt. 18 spielt auf diesen textkritisch verdächtigen Vers an mit den Worten: Fides non moratur.

Six, K., S. J., *Blut und Ersticktes im Aposteldekret (Act 15, 29)* (ZkTh XXXV 406—414): Das Verbot, Blut zu genieſsen, ist aus dem AT durchaus erklärbar und deshalb im Aposteldekret sehr verständlich.

Stearns, W. N., *The Apostle Paul in Athens* (BW XXXVII 411—419): Unter Beifügung einer Abbildung der Akropolis wird der Bericht der Apg näher ausgeführt und erläutert.

Rüther, J., *Stoisches zur Areopagrede des Paulus* (ThG III 228—230): Die Anknüpfung an den unbekannten Gott, das Zitat (Apg 17, 28), sowie die Verse 25, 27 f und besonders 24 f sind stoisch.

M., *Das Jahr des Prokonsulats des Gallio in Achaja* (ThLz XXXVI 349): Über die von Bourguet publizierte Inschrift, die nach M. das Jahr 51/52 als Gallios Prokonsulatsjahr bezeugt.

Babut, E. Ch., und ***Loisy, A.***, *Le proconsul Gallion et saint Paul* (Revue d'hist. et de litt. rel. N. S. II 139—144): B. bespricht die „Inscription Bourguet", d. h. eine in Delphi gefundene Inschrift, welche Fragmente eines Briefes des Kaisers Klaudius an die Stadt Delphi enthält. Es wird dabei die 26. salutation impériale und der Prokonsul Gallio erwähnt, der demnach vom 1. Trimester 52 bis zum 1. Trimester 53 Prokonsul von Achaja war. — L. bemerkt dazu, daſs die paulinische Chronologie durch diese Inschrift eine wertvolle Stütze erhalte, die Harnacks und E. Schwartz' Frühdatierungen ausschlieſsen. L. seinerseits glaubt aber nicht an die Zuverlässigkeit der Gallio-Erzählung (Apg 18, 12—17) und meint, Lk habe

hier eine Erzählung seiner Quelle mit Gallio kombiniert, wie die Geburt Jesu mit Quirinius, um den Prozeſs vor Nero zu beeinflussen.

Armstrong, W. P., Jaluberts „Epigraphie" und Gallio (PrthR IX 290—298).

k) Apostolische Briefe (paulinische, katholische).

Mitchell, A. F., *Hebrews and the General Epistles.* With introd. and notes (12⁰. 332. Ld., Melrose. 2 s).

Lanier, P., *Les Épîtres de s. Paul étudiées dans l'ordre chronologique.* Texte latin. Traduction d'après le texte grec avec commentaires appuyés sur les données de la théologie, de l'histoire et de la philologie (VIII u. 684. P., Libr. Saint-Paul).

Dibelius, M., *Die Briefe des Apostels Paulus. An die Thessalonicher I, II. An die Philipper* (Handbuch zum NT, herausgeg. von H. Lietzmann III 2: 64. Tübingen, Mohr. *M* 1.20): Hält alle drei Briefe für echt. Die Abfassung von Phil könne aber auch in eine nichtrömische Gefangenschaft (etwa in Ephesus) verlegt werden. Im einzelnen bringt D. viel religionsvergleichendes Material, sogar aus der germanischen Mythologie, besonders zu den apokalyptischen Stellen der Thess. Zeitgeschichtliche Deutungen werden abgelehnt (34). Auf den Auferstehungsglauben Pauli sollen auch persische Vorstellungen eingewirkt haben (21). Das paulinische Ev von der Gesetzesfreiheit müsse aus der Stimmung des enttäuschten Pharisäers erklärt werden; die Urapostel hätten ihm diese Stimmung nicht nachfühlen können (S. 59).

Sanday, W., und **A. C. Headham,** *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans.* 5. ed. (Intern. crit. commentary: 562. Ld., Clark. 12 s).

Bruins, J. A., Rom. 1, 18—32 (TthT IX 256—269): Glaubt einen kürzeren Originaltext herausschälen zu können.

De Bruyne, D., O. S. B., *La finale marcionite de la lettre aux Romains retrouvée* (Rbén XXVIII 133—142): Hat auch in zwei Münchener Codices (aus Schäftlarn) die Doxologie nach K. 14 gefunden mit der Wendung (16, 24): Gratia cum omnibus sanctis (statt vobis der Vulg.). Hält diese Änderung wie auch die Unterdrückung des ἐν Ῥώμῃ 1, 7 u. 15 für ein Werk des Marcion.

Rohr, I., Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth (ThQ XCIII 165—205): Lehnt in gründlicher Auseinandersetzung die These Lütgerts (s. BZ VII 197), daſs die mit den Paulusgegnern in 2 Kor (= II) 10—13 identische Christuspartei in 1 Kor (= I) die Züge eines hyperpaulinisch-anomistischen, gnostisch-libertinistischen Pneumatiker- und Schwarmgeistertums an sich trage, sowohl für II 10 ff als auch — weniger überzeugend — für die Paulusgegner in I ab, um zum Schluſs die judaisierenden Antipauliner in II 10 ff positiv als Leute vom Schlag der galatischen Agitatoren, eventuell als Ausläufer der Kephaspartei zu bestimmen. Eine Zeichnung der von R. etwas zu sehr abgeschwächten gnostisch-libertinistischen Strömungen innerhalb der korinthischen Gemeinde zur Zeit von I, wo L., abgesehen vom behaupteten Radikalismus der Richtung und ihrer Identifizierung mit der Christuspartei, vielfach richtig beobachtet hat, fehlt. Besondere Beachtung verdienen die treffenden Bemerkungen zu Χριστοῦ εἶναι II 10, 7: I 1, 12 und das kurze Exposé über die paulin. Freiheitslehre, die weniger freiheitlich ist, als L. sie darstellt. F. Maier.

Boatti, A., „Non in doctis humanae sapientiae verbis, sed in doctrina Spiritus" (I Cor II 13) (Scuola catt. 4. S. XIX 488—490): Erklärt: le quali cose noi anche predichiamo non con parole insegnateci dall' umana sapienza (cioè dai sapienti di questo mondo), ma con ciò che ci è insegnato dallo Spirito.

Steinmann, A., *Paulus und die Sklaven zu Korinth. 1. Kor. 7, 21 aufs neue untersucht* (IV u. 78. Braunsberg i. O., Grimme): In Fortsetzung seiner Studien über die Sklavenfrage im Urchristentum (s. zuletzt oben

S. 193) behandelt St. in dieser wissenschaftlichen Beilage zum Braunsberger Lektionsverzeichnis in sehr gründlicher Weise obige Spezialfrage. Obwohl die Einzelexegese die der „freiheitlichen Auslegung“ — St. versteht darunter den Rat Pauli, die Möglichkeit einer Freilassung zu benutzen — günstigen Momente stark betont, gibt er doch zu, daſs sie keinen sichern Schluſs zuläſst. Hingegen glaubt er durch allgemeinere Erwägungen über die damals geltenden Anschauungen vom Verhältnis des κύριος und δοῦλος und von der Nächstenliebe und ihrem Wert zur Ablehnung der Ergänzung von τῇ δουλείᾳ nach μᾶλλον χρῆσαι genötigt zu sein.

Harnack, A., *Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (I. Kor 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung* (Sitzungsber. d. k. preuſs. Ak. d. W.: 32. B., Reimer. *M* 1.—): Liest V. 3 ἵνα καυχήσωμαι. Der zweite Teil stellt Paulus hinsichtlich seiner Lehre über Erkenntnis und Liebe als Gegenpol zu Plato und den Griechen dar; δι' ἐσόπτρου V. 12 geht auf Num. 12, 8 (hebr.) zurück. „Der Apostel der Heiden ist stets, sofern er nicht ein Christ war, ein Jude geblieben“ (nach C. Schmidt, ThLz XXXVI 382).

Seeberg, R., *Das Rätsel des Spiegels (I Kor 13, 12)* (Reform. 1911, 9, 137—139).

Toxopeüs, *1 Cor 15: 29* (Theol. Tijdschr. XLV 285—287): Vorführung einiger exegetischer Bemerkungen über die Totentaufe.

Cox, W. A., *„What shall they do which are baptized for the dead?“* (Interpreter VII 434—439): Nennt zahlreiche Erklärungsversuche von 1 Kor 15, 29 und hält den Brauch der Totentaufe für erwiesen. Aber Paulus billige denselben nicht.

Pope, R. M., *Of indwelling power* (ExpT XXII 312—313): Bespricht 2 Kor 12, 9, und zwar als Beitrag zu „Studies in Pauline Vocabulary“ besonders . . . ἐπισκηνώσῃ . . . ἡ δύναμις Χριστοῦ . . . K.

Grosch, H., *Der im Galaterbrief Kap. 2, 11—14 berichtete Vorgang in Antiochia. Eine Rechtfertigung des Verhaltens des Apostels Petrus* (40. B., Georg Nauck. *M* 1.—): Will beweisen: Paulus hat sich in der Beurteilung des Vorganges in Antiochia geirrt, wie er denn überhaupt dem Irrtum zugänglich war. Petrus entzog sich nur den gemeinsamen Mahlzeiten, nicht aber der sonstigen persönlichen Gemeinschaft mit den Heidenchristen. Das Herrenmahl wurde von den Agapen getrennt gefeiert. Der Vorwurf der Menschenfurcht und der Heuchelei war unbegründet. In den folgenden Briefen gibt Paulus seiner Lehre vom Gesetz eine „mildere und unanfechtbare Form“. — Dem Verfasser ist es jedoch nicht gelungen, Pauli Vorwürfe zu entkräften und das Verhalten Petri zu rechtfertigen. Maly.

Kennedy, A., *Galatians 6, 12. 13* (ExpT XXII 419—420): Diese Stelle verrät uns den engen Zusammenhang, der zwischen den Judaisten in der Diaspora und der Synagoge bestand. Sie erklärt auch, wie sich die Auffassung des Christentums als Neues Gesetz gegenüber der paulinischen Lehre vom gekreuzigten Messias Geltung verschaffte. K.

Warren, W., *On ἑαυτὸν ἐκένωσεν, Phil. II 7* (JthSt XII 461—463): Der Ausdruck enthalte die Unterdrückung selbstsüchtiger Triebe und das Selbstopfer für das Wohl anderer.

Macphail, S. R., *Commentary on Colossians* (Edinburgh, Clark. 1 *s* 6 *d*): Hat die Serie der ‚Handbooks for Bible Classes and Private Students‘ um einen reichhaltigen und gründlichen Kommentar bereichert (nach ExpT XXII 464—465). K.

Holtzmann, H., *Praktische Erklärung des I. Thessalonicherbriefes*, neu herausgegeben von E. Simons (XII u. 163. Tübingen, Mohr. *M* 2.50): Eine Sonderausgabe aus der Zeitschrift für praktische Theologie 1880, 1882, 1884 und 1886. Wenn auch die supranaturale Auffassung bei dieser Erklärung ausgeschaltet ist, enthält sie doch zahlreiche Perlen sittlicher Erbauung. Vor allem wird auch der Exeget noch manche Belehrung finden.

Van Veldhuizen, A., *I Thess 4, 15. 17* (Theol. Studien 1911, 101—109).

Wohlenberg, G., *Die Pastoralbriefe (der erste Timotheus-, der Titus- und der zweite Timotheusbrief) ausgelegt.* Mit einem Anhang: *Unechte Paulusbriefe.* 2., verb. u. verm. Aufl. (VIII u. 375. Lp., Deichert. *M* 6.80).

Cereseto, G., *Autenticità delle epistole pastorali di S. Paolo.* Dissertazione (104. Genova, Canonica del Carmine. *L* 2.—).

Ramsay, W. M., *Historical commentary on the Epistles to Timothy* (Exp 8. S. III 262—273, IV 356—375): Behandelt als Fortsetzung seiner Studien XXVII.: „Relation of the two Epistles" u. XXVIII.: „The thought of death in second Timothy". Die Verschiedenheit der beiden Briefe nach Form und Inhalt erklärt sich hinreichend aus der veränderten Situation und Stimmung des Apostels, streitet aber keineswegs gegen die Autorschaft Pauli. XXIX.: „The Pauline philosophy of history as expressed in the Pastoral Epistles". XXX.: „The office of Timothy in Ephesus and Asia". XXXI.: „Supremacy of the family tie in the Pastorals: Is this a Pauline doctrine?" Beantwortet die letzte Frage dahin, daſs er keinen Gegensatz zu den Ausführungen in 1 Kor 7 erblicken könne. K.

Zantop, E., *Der erste Brief des Apostels Paulus an Timotheus* (Neumünster, Ihloff & Co. *M* 1.50): „Eine ansprechende Darlegung des Inhalts, die fortwährend durchwoben ist von einer ernsten, gediegenen Paränese ohne jeden Überschwang" (ThG III 506).

Lock, W., *The Epistle to Titus and its practical teaching* (Interpreter VII 149—157): I. Der Beweggrund zur apostolischen Arbeit ist Gehorsam gegen Gott, II. Kennzeichen eines wahrhaft christlichen Lebens, III. Gottes Gnadenbeistand bilden die Themen der tief durchdachten, aber äuſserst schlichten Epistel. K.

Bruston, Ch., *Rectification relative à 2 Timothée 2: 2* (RThPh XLIII 507): Zu dem BZ VIII 436 notierten Aufsatz; διὰ πολλῶν μαρτυρῶν (nicht μαρτύρων) = unter vielen Menschen Zeugnis ablegend.

Camerlynck, A., *Philem 15—20* (Collationes Brugenses XVI 18—21): Kurze Erklärung.

Slot, J., *Hebr. 13, 18. 19* (Theol. Studiën XXVIII 447—450).

Windisch, H., *Die katholischen Briefe* (Handbuch zum NT, herausgeg. von H. Lietzmann, IV, 2. Abt., 17. Lieferung: IV u. 140. Tübingen, Mohr. *M* 2.52): Dieser erste, sehr wertvolle Beitrag des neuen Mitarbeiters am Handbuch ist konservativer gehalten, als es sonst in kritischen Kreisen üblich ist. Er sagt selbst in der Vorrede: „Die traditionelle Kritik leugnet die ‚Echtheit', und deren Bestreitung gilt fast als Merkmal wissenschaftlicher Denkweise. Mich hat eine selbständige Durchforschung des Sachverhaltes nur beim Jak und 2 Petr zu unbedingter Verwerfung der Tradition geführt, dagegen konnte ich beim Jud und 1 Petr zu keiner sichern Entscheidung gelangen, weil ich einige Argumente der Kritik nicht anzuerkennen vermochte und auch die Schwierigkeiten der kritischen Anschauung stärker empfand, als es sonst üblich ist." „Mir ist, wenn ich nicht irre, vor allem durch Hermann Gunkel eingeprägt worden, daſs man sprachliche und sachliche Anklänge zunächst durch allgemein verbreitetes Sprach- und Gedankengut erklären muſs." Einzelheiten: S. 1 ist bei Wiedergabe von Jak 3, 7—8 der Ausdruck „Kulturmensch" wohl nicht im Sinne des Jakobus. S. 3: Die Identifikation des Herrnbruders und Apostels Jakobus halte ich für keineswegs „ausgeschlossen". S. 4: Eusebius betrachtet Jak bloſs als ἀντιλεγόμενον, nicht, wie W. sagt, als unecht (cf. III 25, 3). S. 5 erklärt W. die literarische Beziehung des Jak zu 1 Petr für zweifelhaft. Nach S. 18f ist die Rechtfertigungslehre des Jak zwar keine direkte Polemik gegen Paulus, wohl aber die Ablehnung einer von Paulus wahrscheinlich abhängigen Lehrmeinung; es wäre auch B. Bartmann, St Paulus und St Jakobus über die Rechtfertigung (BSt II 1, Freib. i. B. 1897) zu vergleichen gewesen. S. 39 wird zu Jud 8 bemerkt: „Ob [unter δόξαι] ‚gute Engel' oder ‚böse Engel' (im kirchlichen

Sinne) gemeint, ist nicht zu entscheiden"; in seiner Erklärung des βλασφημεῖν kommen aber doch die sittlichen Qualitäten der δόξαι zum Ausdruck; richtig ist die Erklärung: κρίσις βλασφημίας = verdammendes Urteil. S. 78: 1 Petr ist wahrscheinlich von Silvanus im Auftrage Petri ausgeführt und niedergeschrieben worden. 96: „Jud kann sehr wohl noch im 1. Jahrh. geschrieben sein, aber auch 2 Petr darf nicht über das 3. Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts hinausgesetzt werden." S. 123: 1 Jo bekämpft Cerinths Doketismus, möglicherweise auch Libertinismus. S. 129: „Die römischen Theologen müssen das Comma Johanneum gleichwohl nach der Entscheidung der Indexkongregation . . . für authenticum textum S. Iohannis halten." Antwort: Die römischen Theologen unterscheiden zwischen Echtheit und Authentizität; der erstere wird beim Comma Iohanneum wohl von allen, denen das Zeugnis der Hss, Übersetzungen und Kirchenväter etwas gilt, in Abrede gestellt. S. 132: 2 Jo ist an eine Gemeinde gerichtet. — Sehr unpraktisch ist die Art, wie die Testimonien der Briefe genannt sind. Bei Jak stehen sie richtig voran, bei 2 Petr am Schlusse des Kommentars, sonst gelegentlich im Kommentar (bei 1 Jo erst nach der Erklärung von 1, 4) und bei 2 Jo nach 3 Jo.

Sickenberger, J., *Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8—10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10—12)?* (Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau, im Namen der Schles. Gesellschaft für Volkskunde herausgeg. von Th. Siebs: 621—639): Jud 8 heifst δόξας βλασφημεῖν herrliche überirdische Wesen, also Engel lästern. Auch 2 Petr kann nicht für die Gleichung δόξαι = Teufel in Anspruch genommen werden, da in V. 11 κατ' αὐτῶν auf die Libertiner bezogen werden kann. Der Sinn der Petrusstelle ist: Die Häretiker lästern die Engel, während umgekehrt die Engel über die Häretiker keinen Fluch aussprechen.

Kennedy, A., *The Hellenistic atmosphere of the Epistle of James* (Exp 8. S. VII 37—52): Vergleicht den Wortschatz von Jak mit Redewendungen der hellenistischen Literatur. K.

Grosch, H., *Die Echtheit des zweiten Briefes Petri.* 2. Aufl. (180. B., Nauck. *M* 3.60): Ein Kämpe mehr für die Echtheit von 2 Petr. Die vorliegende Frage wird in acht Kapiteln untersucht, die eine Fülle emsig zusammengetragenen Materials bergen. Ganz richtig weist der Verfasser zunächst auf das Selbstzeugnis des Autors von 2 Petr hin, an dessen Wahrheit unbedingt festgehalten werden müsse. Der Brief, dessen Abfassung in die Zeit von 66 oder 67 zu setzen sei, mache im allgemeinen einen einheitlichen und logisch geordneten Eindruck. Nur das 2. Kapitel falle aus dem Zusammenhange etwas heraus; dies lasse sich aber durch eine spätere Abfassung bzw. Interpolation von Petrus selbst sehr gut erklären. Wenn oft die Echtheit auf Grund der Verschiedenheiten von 1 Petr und 2 Petr angezweifelt werde, so seien diese nur unwesentlich und liefsen sich restlos aus der grofsen Zeitdifferenz, die zwischen 1 Petr (abgefafst i. J. 54/55) und 2 Petr liegen, verstehen. Die äufsere Bezeugung des Briefes reiche bis ins erste Jahrhundert. In einem eigenen, dem längsten Kapitel wird der Versuch angetreten, die Abhängigkeit des Judasbriefes von 2 Petr zu erweisen. — Wertvolle, wesentlich neue Momente zur Lösung der vielumstrittenen Frage werden nicht gebracht. Wo sie neu zu sein scheinen, gründen sie sich auf mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen, wenn sie nicht geradezu auf exegetische Haarspalterei hinauslaufen; darum die befremdenden Resultate bezüglich der Abfassungszeit von 1 Petr, Abhängigkeitsfrage Judas und 2 Petr, äufsere Bezeugung seit dem ersten Jahrhundert usw. Grigarczik.

Grosheide, F. W., *1 Joh. 2, 10: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ* (Theol. Studiën XXVIII 445—447).

Winterbotham, R., *The Spirit, and the water, and the blood* (Exp 8. S. VII 62—71): Das Wasser (= Taufe Jesu im Jordan) legt Zeugnis ab

für die Offenbarung Christi a parte ante, das Blut (= Kreuzigung Jesu) a parte post und der Geist in unserem Herzen stimmt damit überein. K.

l) Apokalypse.

Rohr, I., *Die geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums* (Biblische Zeitfragen IV 5: 43. Münster, Aschendorff. *M* —.60): Der Verfasser, der schon in mehreren wissenschaftlichen Aufsätzen zu den Problemen der Apk Stellung genommen hat, bietet hier einem weiteren Leserkreis in anziehender, von einer gewissen Wärme getragener Darstellung die Resultate dar. Den die Apk zunächst betreffenden Fragen über Autor, Einheitlichkeit, Grundgedanken hat er einen sehr erwünschten 2. Teil über das schwierige Gebiet der jüdischen und urchristlichen Apokalyptik und Eschatologie beigegeben. R.

Pryse, J. M., *The Apocalypse unsealed. Being an esoteric interpretation of the initiation of Joannes, commonly called the Revelation of St. John.* With a new translation (Ld., Watkins. 8 *s* 6 *d*).

Du Vignois, E., *L'Apocalypse interprétée de la révolution d'après Nostradamus.* Traduction de Lemaistre de Sacy, commentaire, développements et notes. Ouvrage précédé d'une lettre de S. G. Mgr Douais, évêque de Beauvais (VI u. 143. Noyon [Oise], Selbstverlag. *Fr* 2.—).

Dean, J. T., *Visions and revelations* (Edinburgh, Clark. 5 *s*): Predigten über die Offb (nach ExpT XXII 464). K.

Duckworth, T. F., *Notes on Dr. Lepsius' interpretation of the symbolic language of the Apocalypse* (Exp 8. S. IV 375—380): Gibt weitere Analogien und Parallelen zu der symbolischen Deutung Lepsius' an. K.

Nestle, E., *Alpha und Omega, San und Sigma* (Philologus 1911, 155—157): Die ältesten Hss schreiben in Apk 1, 8; 21, 6; 22, 13 Ἄλφα (nicht A) καὶ Ω. Das ist keine Inkonsequenz; denn der Name Omega kam erst viel später auf. — Bei Hippolyt (Philos. 6, 49) heifst Schlufssigma San.

Allo, E. B., *Un chiffre à noter dans l'Apocalypse* (RSphth V 111—117): Die Zahl 42 entspricht den 3×14 Generationen im Stammbaum des Mt, ist also messianische Zahl, bezeichnet aber auch die Dauer der irdischen Errichtung des Gottesreiches und ist deshalb identisch mit der Dauer der Herrschaft des Bösen.

Crosthwaite, A., *The symbolism of the letters to the seven churches* (ExpT XXII 307—309): Sucht den Nachweis zu erbringen, dafs der Apokalyptiker in seinen Briefen an die sieben Kirchen, das geistige Israel, auf folgende sieben Epochen des AT anspielt: 1. Die Erschaffung und den Sündenfall. 2. Moses' Berufung bis zum Exodus. 3. Die 40 Jahre in der Wüste. 4. Josua. 5. Die Richter. 6. Die Könige. 7. Die Gefangenschaft und Rückkehr. K.

Mees, O., *Exegese über Offb 20, 1—5* (Theolog. Zeitblätter I Nr 2).

Jourdain, E. F., *The twelve stones in the Apocalypse* (ExpT XXII 448 bis 450): Vergleicht die Steinliste in Offb 21, 19 20 mit der in Ex 28, 17—20 und Ez 28, 13. K.

m) Ntl Apokryphen (Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen).

Schmidtke, A., *Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien* (TU 3. R. VII 3: VIII u. 302. Lp., Hinrichs. *M* 10.—): Im ersten Abschnitt befafst sich Sch. mit den Unterschriften, die 36 Evv-Hss der I-Klasse aufweisen, wonach sie oder ihr gemeinsamer Ahn zwischen 370 und 500 nach einem Musterexemplar auf dem Zion korrigiert worden seien (Zion-Text). Diese Z-Ausgabe enthält Varianten aus einem „Ἰουδαϊκόν“, aus der Mt-Auslegung des Apollinaris von Laodicea stammend. Im zweiten Abschnitt geht eine Zusammenstellung der auf die judenchristlichen Evangelien bezüglichen Angaben einer sorgfältigen Würdigung und Untersuchung derselben voraus. Sch. kommt zu dem

Resultat, dafs das Nazaräer-Ev eine um 150 entstandene, targumartige Übersetzung des Mt-Evs in aramäischer (syr.) Sprache war, die durch Papias in den Ruf des Original-Mt kam. Hegesipp und Eusebius haben es wohl gekannt und verwertet; gröfseren Einflufs hat seine Benutzung durch Apollinaris von Laodicea gehabt, da die entsprechenden Angaben bei Epiphanius und Hieronymus ihm entlehnt sind, und aus seinem Mt-Kommentar die dem Naz.-Ev entnommenen Scholien in der Zion-Ausgabe Aufnahme gefunden haben. Streng zu scheiden ist von dem aramäischen Naz.-Ev das griechische Hebräerevangelium, das zwar in einer besondern Beziehung zum kanonischen Mt-Ev gestanden haben mufs, den Kennern aber als ein eigenes neues Evangelienwerk neben den vier kanonischen erschienen ist. Es wurde von Judenchristen, den Ebionäern, benutzt. Die Verwechslung und Identifizierung beider haben wir dem Hieronymus zu verdanken, dessen schriftstellerische Praktiken durch die Darlegungen Sch.s in ein sehr schlechtes Licht gestellt werden. Das Evangelium der Zwölf kann mit dem Ebionäerev nicht identisch sein, während für die „Selbigkeit" des Hebräerevs mit dem Ebionäerev erhebliche Gründe sprechen. R.

Jugie, M., Le Protévangile de Jacques et l'Immaculée conception (Échos d'Orient 1911 Jan. 16—20): Wenigstens implicite ist das Dogma im Protevangelium enthalten (nach RSphth V 418).

Adler, E.-N., Un fragment araméen du Toldot Yéschou (RÉj LXI 126 bis 130): Veröffentlicht ein Fragment aus der Genizza von Kairo, das A. selbst besitzt. Es scheint die ursprüngliche Form der Erzählung darzustellen. Eine Angabe über Begräbnis am Ort der Hinrichtung ist von Interesse. G.

Grébaut, S., Littérature éthiopienne pseudo-clémentine. Texte et traduction du traité: „La seconde venue du Christ et la résurrection des morts" (Rev. de l'Or. chrét. 2. S. V [XV] 198—214 307—323 425—439): Aus Ms. 51 d'Abbadie fol. 131 r° bis fol. 146 v°. Text und Übersetzung. G.

Spitta, F., Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief (ZntW XII 237—242): Untersucht rein exegetisch die Beziehungen zwischen Apk Petri V. 1—3 4—7 und 2 Petr 1, 19—2, 3; 1, 16—18 mit dem Resultat, dafs beidemal die Abhängigkeit auf seiten der Apk liegt, die jünger ist als der Brief. Der Beweis ist — besonders in seiner zweiten Hälfte — nach jeder Richtung hin stichhaltig. F. Maier.

James, M. R., A new text of the Apocalypse of Peter II (JthSt XII 362—383): S. oben S. 223. Stellt die französische Übersetzung Grébauts neben den griechischen Text, handelt von einem Bodleianfragment der Petrusapokalypse und bespricht die Zitate aus der letzteren bei Klemens von Alexandrien und Methodius und ihr Verhältnis zum Weisheits- und Henochbuche, sowie Testimonien bei Hermas und im Traktat De aleatoribus.

Macmunn, V. C., The Menelaus episode in the Syriac Acts of John (JthSt XII 463—465): Bringt im Anschlufs an die oben S. 223 angezeigte Publikation neue Beweise für die Abhängigkeit von den Leuciusakten.

Serruys, D., Une source gnostique de l'Apocalypse de Paul (Rev. de philol. 1911, 194—202).

Breslau, August 1911. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Bibelkommission. Unter dem 19. Juni 1911 wurde folgendes Dekret: *De auctore, de tempore compositionis et de historica veritate Evangelii secundum Matthaeum* erlassen:

I. Utrum, attento universali et a primis saeculis constanti Ecclesiae consensu, quem luculenter ostendunt diserta Patrum testimonia, codicum Evangeliorum inscriptiones, sacrorum librorum versiones vel antiquissimae et catalogi a Sanctis Patribus, ab ecclesiasticis scriptoribus, a Summis Pontificibus et a Conciliis traditi, ac tandem usus liturgicus Ecclesiae orientalis et occidentalis, affirmari certo possit et debeat Matthaeum, Christi Apostolum, revera Evangelii sub eius nomine vulgati esse auctorem? — Resp.: Affirmative.

II. Utrum traditionis suffragio satis fulciri censenda sit sententia quae tenet Matthaeum et ceteros Evangelistas in scribendo praecessisse, et primum Evangelium patrio sermone a Iudaeis palaestinensibus tunc usitato, quibus opus illud erat directum, conscripsisse? — Resp.: Affirmative ad utramque partem.

III. Utrum redactio huius originalis textus differri possit ultra tempus eversionis Hierusalem, ita ut vaticinia quae de eadem eversione ibi leguntur, scripta fuerint post eventum; aut, quod allegari solet Irenaei testimonium (*Advers. haeres.* lib. III, cap. I, n. 2), incertae et controversae interpretationis, tanti ponderis sit existimandum, ut cogat reiicere eorum sententiam qui congruentius traditioni censent eamdem redactionem etiam ante Pauli in Urbem adventum fuisse confectam? — Resp.: Negative ad utramque partem.

IV. Utrum sustineri vel probabiliter possit illa modernorum quorumdam opinio, iuxta quam Matthaeus non proprie et stricte Evangelium composuisset, quale nobis est traditum, sed tantummodo collectionem aliquam dictorum seu sermonum Christi, quibus tamquam fontibus usus esset alius auctor anonymus, quem Evangelii ipsius redactorem faciunt? — Resp.: Negative.

V. Utrum ex eo quod Patres et ecclesiastici scriptores omnes, imo Ecclesia ipsa iam a suis incunabulis, unice usi sunt, tamquam canonico, graeco textu Evangelii sub Matthaei nomine cogniti, ne iis quidem exceptis, qui Matthaeum Apostolum patrio scripsisse sermone expresse tradiderunt, certo probari possit ipsum Evangelium graecum identicum esse quoad substantiam cum Evangelio illo patrio sermone ab eodem Apostolo exarato? — Resp.: Affirmative.

VI. Utrum ex eo quod auctor primi Evangelii scopum prosequitur praecipue dogmaticum et apologeticum, demonstrandi nempe Iudaeis Iesum esse Messiam a prophetis praenuntiatum et e davidica stirpe progenitum, et quod insuper in disponendis factis et dictis quae enarrat et refert, non semper ordinem chronologicum tenet, deduci inde liceat ea non esse ut vera recipienda; aut etiam affirmari possit narrationes gestorum et sermonum Christi, quae in ipso Evangelio leguntur, alterationem quamdam et adaptationem sub influxu prophetiarum Veteris Testamenti et adultioris Ecclesiae status subiisse, ac proinde historicae veritati haud esse conformes? — Resp.: Negative ad utramque partem.

VII. Utrum, speciatim solido fundamento destitutae censeri iure debeant opiniones eorum, qui in dubium revocant authenticitatem historicam duorum priorum capitum, in quibus genealogia et infantia Christi narrantur, sicut et quarumdam in re dogmatica magni momenti sententiarum, uti sunt illae quae respiciunt primatum Petri (Matth. XVI, 17—19), formam baptizandi cum universali missione praedicandi Apostolis traditam (Matth. XXVIII, 19—20), professionem fidei Apostolorum in divinitatem Christi (Matth. XIV, 33), et alia huiusmodi, quae apud Matthaeum peculiari modo enuntiata occurrunt? — Resp.: Affirmative.

Indexkongregation. Durch Dekret vom 8. Mai 1911 wurde verurteilt: J. K. Zenner S. J., Die Psalmen nach dem Urtext. Ergänzt und hrsg. von H. Wiesmann S. J. I: Übersetzung und Erklärung (Münster 1906).

Ausgrabungen. Seit März d. J. gräbt eine englische Gesellschaft unter Leitung von D. G. Hogarth im heutigen Jerablus, dem alten Carchemisch,

am rechten Ufer des mittleren Euphrat. Das Ergebnis war eine Reihe von Abbildungen mit hettitischen Inschriften, mehr als 50 neue hettitische Inschriften und ein halbes Dutzend Keilinschriften (nach ThLz XXXVI 16, 509).

Funde. „In der Gymnasial-Bibliothek zu Lemgo (Lippe) hat der Bibliothekar Dr Weifsbrodt nach der Voss. Ztg im Umschlage eines 1573 nach Lemgo verschenkten Buches auf 64 gut erhaltenen Blättern Bruchstücke eines niederdeutschen Testaments, wahrscheinlich Hieronymus Emsers Übersetzung aus dem Jahre 1527, entdeckt. Von dem Werke sind fast alle Exemplare vernichtet worden, die bisher bekannten Bruchstücke in der Greifswalder Universitäts-Bibliothek und den Sammlungen der Dorpater Gesellschaft sind weder so umfangreich noch so gut erhalten wie die neuentdeckten“ (D. Lit.-Ztg Nr 14, Sp. 852).

Eine holländische **Übersetzung des NT** von H. Oort beginnt nach Theol. Tijdschr. XLV 290 zu erscheinen.

Zeitschriften. Acta Academiae Velehradensis erscheinen als Fortsetzung der Slavorum litterae theologicae, die sechs Jahrgänge erreichte (jährlich 4 Hefte, *Fr* 6.— Prag, Kotrba).

Personalien: † Paul Ewald, ö. Prof. der ntl Exegese an der Univ. Erlangen; Michael Seisenberger, Prof. der ntl Exegese am Kgl. Lyzeum in Freising; P. B. Klövekorn O. F. M. in Bonn (Verf. des Aufsatzes oben S. 266—276); H. Rassam, der berühmte Leiter von Ausgrabungen in Mesopotamien. — Es habilitierte sich Dr Adolf Rücker für ntl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Breslau. C. Mercier ist zum Prof. der atl Exegese an der ev.-theol. Fakultät in Lausanne an Stelle des † J. Barrelet ernannt worden.

Der Lehrstuhl für hebräische, chaldäische und syrische Sprache und Literatur am Collège de France ist in einen Lehrstuhl für Sprachen, Geschichte und Literatur von Zentralasien umgewandelt worden.

Dr A. Marmorstein wünscht zu S. 194 die **Feststellung,** dafs campus und delator nur deshalb von ihm griechisch transkribiert worden sind, weil die Rabbinen diese ihm wohlbekannten lateinischen Worte unmittelbar aus dem Griechischen kennen gelernt haben.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

gefertigt von Herrn Pfarrvikar Peter Fellerer in Pullach bei München.

* bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.

T.

U.

V.

W.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.